المواقي الما

ا ميمول الممرمعة لأبى بسبى الشاطبي وها يراهم زوت البح المغاط المالكي المتوفي م

(وعليه شرح جليل) لتحرير دعاويه وكشف مراميه ، وتخر يبج أحاديثه ، ونقد آرائه نقداً علمياً يعنمد على النظر العقلى وعلى روح التشر يع ونصوصه

بفلم

حضرة صاحب الفضيلة الا ُستاذ الكبر شيخ علما. دمياط الشيخ عبد الله دراز

وقد عنى بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه الا ستاذ عمد عبد الله دراز المدرس بقسم النخصص بالأزهر الشريف

الجزءالإول

حق الطبع محفوظ

يُطلنُ عَلَيْهُ المِعَادِيْ الْمُنْ الْمُنْ مِنْ الْول شَارِع عَدَ عَلَى مُفِكَرَ

en escar a concernancio en consecución commencio de consecución de

عن النسخه مع

المحافظ المحاف

ا صول الشريقة لا بي المستون المبين

وهوبراهم بمزموح البجمالغ فالجلالاتكي المتوفر ويهيم

﴿ وعلیه شرح جلیل ﴾ انتخریر دعاویه وکشف مرادیه ، و تخریج أینادینه ، و نقد آرا!، نقداً علمیاً بمتمد علی النظر المالی وعلی روح المنتریع و نصوصه

حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الكبير شيخ علماء دمياط الشيخ عبد الله دراز

وته عنى حفظه الله باصلاح ماكان في الكتاب من تحريف، وتصحيف، وزيادة ، وسقط في الطبعات السابقة ، فأصبح كتاباً جديداً في مبناه ومعناه

المَرْ: ألا ولَّ

من الطبع محفوظ

لعالبين الشطفة تست



40 M

. .



ببنران الخالفة

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسل الله

التعريف بكناب الموافقات

لماكان الكتاب العزيزهوكاية الشريعة ، وعدة الماة ، وكانت السنة واجعمة في معناها اليه ، تفصل مجال وتبين مشكاله وكابسط موجزه ، كان لابه لم لمريد اقتباس أحكام هذه الشريعة بنفسه ، من الرجوع الى الكتاب والسنة أو إلى ماتفرع عنهما بطريق قطعي من الاجماع والقياس .

ولما كان الكتاب والسنة واردبن باخة العرب، وكانت لهم عادات في الاستعال، بها يتمبز صربح الكلام وظاهره وجهانه ، وحايته وجهانه ، وعامله وخاصه ، مرحكة ومتشابه ، ونعل و فواد ، إلى غير ذلك ، كان لابد لطالب الشريعة من هذين الأصلين - أن يكون على على بلسان العرب في مناحي خطابها ، وما تنساق إليه أفهامها في كلامها ، فكان حدق اللغة العربية بده الدرجة ركنا من أركان الاجتهاد . كما تدر دفلك عنه عامة الأصوليين ، وفي مقدمتهم الامام الشافي رضي الله عنه في رسالة الأصول .

هذه الشريعة المعصومة ليست تكاليفها موضه عا حيثًا اتفق م لحجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين . بل وضعت لتحقيق مقاصار السارع في فيناه مسالم م في الدين والدنيا معالم ورُوعي ل كل حكم منها : إما حفظ نبيء من الفد مريات

احمدة (المنين والنفس والعقل والنسل والمال) التي هي أسدس العمران المرعية في نال ماه ، والتي نولاه : لم تجر مصافح الدنيا على استنامة ، ولفاتت النجاة في الاتخدة و والما حفظ نبى ، من الحاجيسات ، كأنواع المصاملات ، التي لولا ورود ها على الفسرو ريات لوقه الناس في الضيق را-ارج ، و إما حفظ شيء من المنحسبين ، التي ترجه الى مكارم الأخلاق ، ومحاسن العادات ، وإما تكيل النحسبينات ، التي ترجه الى مكارم الأخلاق ، ومحاسن العادات ، وإما تكيل تم من الأنهال الثالاة إلى مكارم الأخلاق ، ومحاسن العادات ، وإما تكيل معادات ، وعالم الفقه من الأنهال الثالاة إلى مكارم الأخلاق ، ومحاسن العادات ، وإما الفقه مدات وحدال الثالث وغيرها من رعاية هذه المصالى ، وتحتيق هذه المناك ، وتحتيق هذه المناك ، وتحتيق هذه المناك ، والم الأحكام الالتحقيق .

مِعمَّهِ أَنْ عَلَمَ الْمُرَاءَبِ الْـالاِتُ التَّنَاءُونَ في دَرْجَاتُ تَأَكُّمُهُ الطّلَبِ الاومة به م والنجي عن تعدي حدودها .

وهذا بعر ذاحر ، يعتاج إلى تفحيل واسعة ، وقواعد كلية ، لضبط ما مدار النارع في (من جهة فصاء لوضع النريعة ابتداء، وقصاد وفي وضعها الناريعة ابتداء، وقصاد في وضعها المكلّف عداد أنها من منارد في وضعها على وقصاده في دخول المكلّف عداد منارد)

تعليها عدد المسعد، مفعري بسطها، واستقساء تفاريعها ، واستثمارها من التنسيع ، وعلم مالا بدّ منه من التنسيع ، وعلم مالا بدّ منه في بدول من التنسيعية ،

دا و الا المدرون العارا في هده الأدلة الجارئية . دون النظر إلى كايسات الدروة و النظر الله كايسات الدروة و الا المدروة و المعلم المعلم في ظاهر المروف و المعلم المعلم و الشارع ليمرف و المعلم في المحلمة و الشارع ليمرف و المعلم المحلمة و المعلم في المعلم المعلم في المعلم المعلم

والى هذا أشار الغزالى ، فيما نتاه عن الشافعى ، بعد بيان مفيد فيما براعيه المجتمد في الاستنباط ، حيث قل : و يلاحظ التواعد الكاية أولا ، و يقدمها على الجزئيات ، كما في التتل بالمثقل ، فتقدم قاعدة الردع ، على . إعاق الاسم الوارد في الجزئي .

من هـذا البيان ، علم أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين : أحـدها علم لسان العرب ، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها ،

أما الركن الأول فقد كان وصفاً غريزياً في الصحابة والتابهين من العرب الخلف ، فلم يكونوا في حاجة لتواعد نضبطه لهم . كا أنهم كسموا الاتصاف بالركن الشانى من طول قربتهم لرسول الله بزير ومعرفتهم الأسباب التي ترتب عليما التشريع ، حيث كان ينزل الترآن ونرد السنة نجوماً ، بحسب الوقئع ، مع صفاء الخاطر ، فآدركوا المصالح ، وعرفوا المقاصد التي راعاها الشارع في التشريع ، كما يعرف ذلك من وقف على شيء من محاور انهم عند أحد رأمهم ، واستشارة الأئمة لهم في الأحكام النسر عية التي كانوا ينوقفون فيما .

وأما من جاء بعدهم من لم يحرز هذين الوصفين ، فلا بدله من فواعد ، تضبط له طريق استمال العرب في لسابه ، وأخرى تضبط له مقاصه الشارع في تنسريمه للأحكام ، وقد انتصب اندوين عدد التواعد جملة من الأئمة ، بين مقل ومكتر ، وسموها (أصول الفقه)

ولماكان الركن الأول عو المدفى في اللغة العربية ، أحرحها في هاما الفن ما تمس اليه حاجة الاستنباط بطريق وبسنم ، أما قرره أنمة اللغه ، حتى إنات المحرى عددا النوع من النواعد ، هو غاب ما صنف في أصول الفقه ، وأضافها إلى ذلك ما بتعلق بنصور الأحكام ، وشيئًا من مندمات علم الكلام ومسئله فكان الأحدر في جهيم والارتود سبالا عتسرون ساب الأحدال ، تهما تعابى

الكتاب والسنة من بعض الواحيها، أنم ما يتعلق بالاجماع والقياس والاجتهاء.

ولَـكنه أغفاوا الران الثانى إغفالا ، فلم يتكلموا على مقاصد الشارع ، الله الدارة وردت في باب النياس ، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الافضاء البياء وأنه بخسب الأول ثلاثة أقسام نضر زريات وحاجيات و تحسب الأول ثلاثة أقسام نضر زريات وحاجيات و تحسبات الله مع أن عدا كان أولى بالعناية والتفصيل ، والاستقصاء والتدوين من كنام من المسائل التي جلبت الى الأصول من علوم أخرى .

ه قود وفف النهن منه الدون الخامس عند حدود ما تكون منه في مباحث الشهد الاول. وما تجدد من الكتب بعد ذلك ، دائر بين تلخيص ، وشرح ، و زنه له في قوالب مختلفة .

وعَدَانَا بِنِي عَلَم الأُصولِ فَقَدا فَسَما عَفَيها ، هو أعلم العلم الماحث عن أحد وعدان عن المرادة العلم الشامن الهجرى، وانشاء عنه العالمة العالمة الكبرى ، في هذا الفراغ المترامي المناز عربه الناء عنه العلم المناز الكبرى ، في هذا الفراغ المترامي الناء المناز العلم المناز الكبرى ، في هذا الفراغ المترامي الناء العلم المناز المناز على المناز العلم المناز المناز المناز على المناز العلم المناز العلم المناز العلم المناز العلم المناز العلم المناز المناز العلم المناز العلم المناز العلم المناز العلم المناز العلم المناز العلم المناز ال

خاصيتها السماح ، وشأنها الرفق، تعمل الجماء الغفير، ضعيفًا وقويًا ، وتهدى الكافة، فهما وغبيا ،

المهامث التي أغفلوها فيما تسكلموا عليه

لم تنف به الهمة في التجديد والعارة لهذا الفن ، عند حد تأصيل القواعد ، وتأسيس الكايات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة . بل جال في تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال ، وتوصل باستقرائه اللي استخراج در وغوال لما أوثق ملة بروح الشريعة ، وأعرق نسب بعلم الأصول . فوضع في فاتعة كتابه فلات عشرة قاعامة ، يتبعها خمسة فصول جعلها لتم يبد هذا العلم أساسا ، ولتمييز المسائل التي تعتبر من الأصول نبرانا ، ثم افغل منها الى قسم الاحكام الحسة النمرعية والوضعية . وبحث فيها من وجهة غير الوجهة المذكورة في كتب الاصول ، وأممن بوجه خاص في المباح ، والسبب ، والشرط ، والعزائم ، والرخص ، وناهيك في هذا المقام أنه وضع في ذلك ربع الكتاب ، تصل منه الى علم تجم ، وفقه في الدين ، وقد رتب عليه في قسم الاحلة قواعد خات شأن في النشريق ، وهناك يبين ابتناء تلك القواعه على ماقروه في قسم الاحكام حتى لترى الكتاب وهناك يبين ابتناء تلك القواعه على ماقروه في قسم الاحكام حتى لترى الكتاب قضة بعج بعض

ثمر إن عرائس المكافئ ولبرب الاصول ، التي ربيم معالمها ، وشد معاقلها في مباحث الكتاب والسنة و ما كان منها مشتركا و وما كان خاصاً بكل منها عزعها عزعها و المدوم ، ون الاحكام ، والتشابه ، والذيخ ، والأوامر ، والنواهي ، والمصوص ، والسموم ، والاجال ، والبيان دهند المباحث التي فتح الله عليمه بها لم تسلس له قيادها ، وتكشف له قناعها ، الا بالخاذ والنهال الكري أنوسه ، وجعابه عيد و معالمة من على مو الا يام والا عوام ، نظرا و عاد ، باستمانته على ذلك بالاطلام والأعوام ، نظرا و عاد ، باستمانته على ذلك بالاطلام والأعوام ، نظرا و عاد ، باستمانته على ذلك بالاطلام والأعوام ، نظرا و عاد ، باستمانته على ذلك بالاطلام والأعوام ، نظرا و عاد ، باستمانته على ذلك بالاطلام والأعوام ، نظرا و عاد ، باستمانته على ذلك بالاطلام والأعوام ، نظرا و عاد ، باستمانته على ذلك بالإطلام والأعوام ، نظرا و عاد ، باستمانته على ذلك بالأطلام والأعوام ، نظرا و عاد ، بالمتمانته على ذلك بالأطلام والأعوام ، نظرا و عاد ، بالمتمانية على ذلك بالأطلام والأعوام ، نظرا و عاد ، بالأطلام والمتمانية بالمناه ، بالمتمانية على ذلك بالأطلام والأعوام ، نظرا و عاد ، بالمتمانية على ذلك بالأطلام والأعوام ، بالمناه بالمتمانية على ذلك بالأطلام والأعوام ، نظرا و عاد ، بالمناه بالمناه ، بالمناه بالأطلام والأعوام ، بالأطلام والأعوام ، بالمناه بالمنا

و من المناه و بالطريق كلام الأنه السابقين و وانت تفرأ في الكتاب كأنك ما هذه من فوة البصيرة بالدين و حتى تشعر وأنت تفرأ في الكتاب كأنك مر وقاء تسنر ذروة طود ندوخ و يشرف منه على موارد الشريعة ومصادرها و بحرط بمساكم و يبيني قواعد عن خررة و بمه بخرط بمساكم و يبيني قواعد عن خررة و بمه بخرط بمساكم و يبيني قواعد عن خررة و بمه بخرط بمساكم و يبيني قواعد عن خررة و بمه بخرط بمساكم و بالمناه الاستقراء من النام يعة و فيضم آية الى آيات و وحديثاً إلى المناوت و بالمناه المناه و المناه و بالمناه و يساد مدال اله و من النام المناه و بالمناه و بالمن

وانه أبان في هذه المسائل ، فزلة الكتاب من أدلة الشريعة ، وأنه أصل لجميع عده الادلة ، وإن تعريفه الأحكام كلى ، وأنه لابد له من بيان السنة ، كا بين أسد العلوم المصافة الى القرآن ، وما يحتاج اليه منها في الاستنباط ، ومالا يحتاج اليه منها في الاستنباط ، ومالا يحتاج اليه منها الفاري يصح الاستنباط منه والله ي المدنى الفرآن ، وقدم الباطن الذي يصح الاستنباط منه والله في الايسم الاستنباط منه وأثبت أن المكي اشتماعلى جميع كايات الشريعة ، والمدنى عدم المعتقب الاستنباط منه والمدنى على المدنى على المكي ، وأن الله على المان من المنازيل المدنى على المكي ، وأن الله على الكيات لا مساب مضموطة ، وحدد الضابط الحد الأعمل المنازيل والمنازيل و

وه مد على المد الكتاب باب الاجتهاد ولها حمه ، فبيّن أنواع الاجتهاد، وما يتوقف منها بالمناعة ، وأنواع ما ينقطع ، وما يتوقف منها على المعتبد في معرفة العربة على يكون المجتهد في معرفة الصرفاتها كالعرب،

وفهم مقاصد الشريعة على كالها _ وما يتوقف منها على الثانى دون الاول ، ومالا يتوقف على واحد منها

ثم أثبت ان الشريعة ترجع في كل حكم إلى قول واحد ، معها كثر الخدال بين الجنهدين في إدراك مقصد الشارع في حكم من الاحكام، و بني على هذا الاصل طائفة من الكايات الاصولية ، ثم بين محال الاجتهاد ، وأسباب عروض الخطأ فيه الخ الخ

وفيا ذكرناه إشارة إلى قطرة من ساحل كتاب الموافئات الذي لو انخف مناراً للمسلمين ، بتقريره بين العلماء ، و إذاعته بين الخاصة ملكان منه مؤتبة تقارد أولئك الادعياء المتطفلين على موائد الشريعة الحامرة ، بتبحمون بأنهم أعلى الاجتهاد مع خاوهم من كل وسيلة ، وتجرده من الصفات التي تدنيه من هدا الميدان سوى بجرد الدعوى ، وتمكن الهوى ، وترك أمر الدين فوضى بالا رقيب فترى فريقا ممن يستحق وصف الأمية في الشريعة يأخذ ببعض جزئياتها مهدم به كلياتها، حتى يصير منها إلى ماظهر له بهادى الرأى من غير إحاطة بمقاصه الشارع لتكون مهزانا في يده لهذه الادلة الجزئية به وفريقا آخر يأخذ الادلة الجزئية المناد تبعاً لغرضه، من غير إحاطة بمقاصد الشريعة تمام الموى على الادلة حنى تكون الادلة تبعاً لغرضه، من غير إحاطة بمقاصد الشريعة توفريقا آخر يأخذ الادلة الحذيمة ولا تسليم لما روى عن ثقات السلف في فهمها ، ولا بصيرة في وسائل الاستنبط ولا تسليم لما روى عن ثقات السلف في فهمها ، ولا بصيرة في وسائل الاستنبط منها ووما ذلك إلا بسبب الأهواء المنمكنة من النفوس الحاملة على ترك الاهتداء بالديمة والغرير بتوهم باوغ درجة الاجتهاد ويانها لخاطرة في المتحدة المهاد الله المناد النها المناد اللهاد النها المناد النها النها المناد النها المنها المن

وتعود الى الموضوع فتقول إن صاحب الموافقات لم يذكر في كشربه مسعة

وجهة النهل ، أن كالأمها ذكروه في كتب الاصول ، وما ذكره في الموافقات ، يرمتان أنه سيلة لاستنباط الاحكام من أدلة الشريعة ، إلا أن القسم المذكور في الاصول عي كثرة تشعبه ، وطول المحجج في مسائله ، تنحصر فائدته في كونه مسيلة بالحتى الحالم أوردوا على المشتغلين به الاعتراض بأنه لافائدة فيه إلا فن يبله دوجة الاجتهاد ، فكان الجواب الذي يقال دائما : ان فائدته لغير المجتهد أن يعرف كيف استنبطت الأحكام ، ولكن التسليم بهذا الجواب يحتاج الى تسامح و إغضاء كثير ، لأنه انما يعرف به بعض أحزاء وسيلة الاستنباط مفكرة منقورة ، والبعض الآحر وهو المتعلق بركن معرفة مقاصد الشريعة فاقد. مما مثلة في عدد المائة إلا كمال من يريدان يعالث صنعة النساجة فيعرض عليك مما مثلة في ضؤولة تلك الفائدة

السبب في عرم تراول السكناب

بقى أن يقال: اذا كانت ، نزلة الكتابكا ذكرت ، وفضاه في الشريعة على ماو صفت ، فلماذا حجب عن الانظار ، طوال هده السنين ، ولم يأخذ حظه من الأذاعة ، بأله العكوف على تقريره ، ونشر دبين علماء الشرق ، فام لم تكن الكتب المشتهرة أكثر منه فائدة مااحتجب واشتهرت

وجوابه أنهذا منقوض، فانه لا يلزم من الشهرة وعدمها فضل ولا نقص، فالكتب عنه دناكالرجال، فكم من فاضل استتر، وعامال ظهر، ويكفيك تنبيها على فساد هـذه النظرية ماهو مشاهد، فهـذا كناب جمع الجوامع بشر - المحملي بقي قرونا ماه يلة ، هوكتاب الاصول الوحيد الذي يدرس في الارهر ، ومعاهد المسلم بالديار المصرية ، مع وجود مشلم الارحكام للآمدي ؛ وكتابي المنتهي والختصر لابن الماجب ، والتحرير والمهاج ومسلم الثبوت وغيرها من الكتب المزلفة في نفس القسم الذي اشتمل عليه جمع الجوامع وقه نسجت عليها عناكب الأهمال ، فلم يبرز بعضها للتداول والانتفاع بها، إلاف عهدنا الاخير، ولا يختلف اثنان في ان جمم الجوامع أقلها غناء،وأكارها عناء وإنما برجع خول ذكر الكتاب إلى امرين · أحدها المباحث الني اشتمل عليها ، وثانيهما طريقة صوغه وتأليفه وفلاً ولكون هذه المباحث وبتكرة ومستحدثة لم يسمق البها المؤلفكا أشرنااليه ءو إلىت في الفرن الشامن بعاء أن تحالة سمرالاً حر من الاصمل تمهيده وتعبيد طريقه ، وألفه المشتغاون بعام الشربعة ،و تناولوه بالبحث والنسر حوالتعلم والتعليم ، وصدر في نظر هم هو كال مايملا بمن علم الأصول، اذ أنه عندهم كما قلناوسيلة الاجتهاد الذي لم يتناوقوه ، فال يُكادون يشعرون تقمل في هذه الوسيلة ؛ فإرتقطاول عمة من سمه منهم بالكتاب إلى تدواه إجهادالذكر في مهالحته ما واقتباس موائده موضعها الى ماعر فوا، والعمل على الفها فها ألفواء و لَمُتْ

والدى أن قيم أبي اسحق رحمه الله ، وإن كان يمشى سويا، ويكتب عربيا يقيا كا يشهد ذك في كثير من المباحث التي يخلص فيها المقام المهنه وقومه ، فهناك ترى ذهنا سيالا ، وقها جو الا ، قام تقرأ الصفحة كاملة لا تتعثر في مواطن الحاجة إلى شيء من المفيدات ولا اغراض المركبات و الا أنه في مواطن الحاجة إلى الاستعالال يمواج الشريعة والاحتكام إلى الوجود العنليسة ، والرجوع إلى المبحث المتررة في العداد و الأخرى ، يجعل التمارىء ربما ينتقل في الفهم من المبحث المتررة أبي منها الى التي تلبها ، كأنه يمشي على أسنان المشط ، الكامة إلى حرتها ، ثم منها الى التي تلبها ، كأنه يمشي على أسنان المشط ، لأن تحت كل كاة معنى يشير اليه ، وغرضا يعول في سياقه عليه ، فهو يكتب بعد ما أحط بالمنة ، وكلام المنسرين ، ومباحث الكلام ، وأصول المتقدمين ، وقروع المجتهدين ، وطريق الخاصة من المنصوفين ، ولا يسعه الن يحشو وفروع المجتهدين ، وطريق الخاصة من المنصوفين ، ولا يسعه الن يحشو الكتب بهسامه التفاصيل ، فن همانيه ، وبيان كهبر من مبانيه ، الى اعانة أله المنه ومع هدا فالكتاب يمين بعضه على بعض ، فتراه يشرح آخره أوله وأبنه أبيه ومع هدا فالكتاب يمين بعضه على بعض ، فتراه يشرح آخره أوله وأبنه أبيه ومع هدا فالكتاب يمين بعضه على بعض ، فتراه يشرح آخره أوله وأبنه أبيه ،

سبب نوجهن للكناب وطريقة مزاواتي لخرمته

أنشر ما مده في ودير المرحوم (الشير هما عبده) لطلاب العسلم بتناول البات م عبده الوصية ، فوقف أمامي المنتار و عبد الوصية ، فوقف أمامي وأمام غيري دعم به المصول عي نسخة منه _ وبعد اللتيا والتي ، وفقت اللي من بعض الطلبة ، فكان الغاز الخط مع صعو بة

المباحث ، والحام صاحب النسخة لاستراء عما ، أسبابا تضافرت على الصارعن سدمله ، فأنفذنا وصمة القائل:

إذا لم تستطع شيئًا فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

فلما يسر الله طبع الكتاب طبعة مصرية ، واتبيحت لي فرصة النظر فيه . عالجته أول مرة حتى جئت على آخره ، فرضت في هذا السفر الطويل شعبابه وأوديته ، وسربرت خزائت وأوعيته . وقد زادني أُلجبر به في تصديق الخبر ، وحمدت السرى ومغبة السهر فالك اعنة نفسي لاعادة النظر فيه وبطريق الاستبصار ، وامتحان ما يقرره بميزان النظار ، والرحوع الى الموارد التي استقى منها موالتحقق من معنيها التي يصابر عنها . والأفياء حما دق من إشاراته . والإيضاء لما تنق عي الذهن في عباراته . بأكم ل لنظ مرجا ، بعد مني مكانش . وجلب هراء نوقف الفهم عليه م زالأشارة لاصل يرمى اليه . ولم أرَّم الأكثار في هذه النطوتات ، وتفنيخيمها باللم من المصاف الله المناسبات ، بل جمات المَكتوب بمتياس المطاوب. واقتصرت على المُكسوب في أنه بيق المرغوب. الا ما دعت ضرورةاليمان اليه على النادر الذي بالرقف النهم عليه م والداء ت تُعواس الفُكر من قيوهم، وإطلاق من ﴿ دُواقَالْمُ لِنْكَ فِي قَالِلَ تَمْ يَكُمُ مَ أَوَ اللَّافَ مَنْ لَا كَ رَبَّ عَا لمتصوده وكالل هذا ببيا في عام الاعتشام من ناءه في بمني الاحيان. والنوقف في قبول وفاء الله ي لم يرجم في الميزان ، أثابه جمل عدًا المسلك حناسي الناظر المأمل فما فور . والطالب العق فما أرد وأصياء . وطالب هذا أن ينفيه وقفة المناخيرين الاوتفة المترددين المنحورين آكم نعي عبر الاستشكال قبال الاختبار محتي لاتدلر حالفائدة بدون اعتبار وأهيا فايس أن تحليني العملم هاهن وأبن منه فازن م ولوكن لضاحك تربر من الماتي بين الخولة والناسيان لم عمد ممنز ا ديلنا الاسلام: تبول المحاجة والاختصاء. والدال مول عايه الساك الداك

فى مباحثه ، واقتباس فوائده ،وضمهاالى ماعر فوا، والعمل على إلفها فيما ألفوا، و أَنْتِ طلاب العلم إليها، وتحريك همهم و إعانتهم عليها

والثانى أن قلم أبى اسحق رحمه الله ، وإن كان يمشى سويا، ويكتب عربيا نقيا ، كا يشاهد ذلك فى كثير من المباحث التى يخلص فيها المقام لذهنه وقله ، فهناك ترى ذهنا سيالا ، وقلما جو الا ، قد تقرأ الصفحة كاملة لاتتمثر فى شىء من المفردات ولا اغراض المركبات ؛ الا أنه فى مواطر الماجة إلى الاستدلال بموارد الشريعة والاحتكام إلى الوجود العقلية ، والرجوع إلى المباحث المقررة فى العلوم الأخرى ، يجعل القارىء ربما ينتقل فى الفهم من المباحث المقررة فى العلوم الأخرى ، يجعل القارىء ربما ينتقل فى الفهم من الكلمة إلى جارتها ، ثم منها الى التى تليها ، كأنه يمشى على أسنان المشط ، لأن تحت كل كلة معنى يشير اليه ، وغرضا يعول فى سياقه عليه ، فهو يكتب بعد ما أحاط بالسنة ، وكلام المفسرين ، ومباحث الكلام ، وأحبول المتقدمين ، وفروع المجتهدين ، وطريق الخاصة من المتصوفين ، ولا يسعه ال يحشو وفروع المجتهدين ، وطريق الخاصة من المتصوفين ، ولا يسعه ال يحشو الكتاب بهدم التفاصيل ؛ فمن هذه الناحية وجدت الصعوبة فى تناول الكتاب ، واحتاج فى تيسير معانيه ، وبيان كثير من مبانيه ، الى اعانة معانيه، ومع هذا فالكتاب يعين بعضه على بعض ، فتراه يشرح آخره أوله أخره

سبب نومهى للكناب وطرية مزاواتي لخدمته

كثيرا ماسمعنا وصية المرحوم (الشيخ محمد عبده) لطلاب العملم بتناول الكتاب، وكنت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية، فوقف أمامى وأمام غيرى صعوبة الحصول على نسخة منه _ وبعد اللتيا والتي، وفقنا إلى استعمارة نسخة بخط مغربى من بعض الطلبة، فكان الغاز الخط مع صعوبة

المباحث ، والحاح صاحب النسخة لاسترج عمها ، أسبابا تضافرت على الصدّ عن سبيله ، فأنفذنا وصية القائل:

إذا لم تستطع شيئا فدعه وجاوزه إلى ما نستطيع فلما يسر الله طبع الكتاب طبعة مصرية ، واتيحت لى فرصة النظر فيه ، عالجته أول مرة حتى جئت على آخره ، فرُضتُ في هذا السفر الطويل شعبابه وأوديته ، وسبرت خزائنه وأوعيته . وقد زادني الخبر به في تصديق الخبر ، وحدت السرى ومغبة السهر . فملك اعنة نفسي لاعادة النظر فيه ، بطريق الاستبصار ، وامتحان ما يقرره بميزان النظار ، والرجوع الى الموارد التي استقى منها ، والتحقق من معانيها التي يصادر عنها ، والافصاح عما دق من إشاراته ، والايضاح لما شق على الذهن في عباراته ، بأكَّدُل لنظ موجز ، ومد مني مكتنز، وجلب فرع توقف الفهم عليه ، والأشارة لاصل يرمى اليه . ولم أرُّم الأكثار في هذه التعليقات ، وتضخيمها باللم من المصنفات للمناسبات ، بل جعلت المكتوب بمتياس المطاوب ، واقتصرت على المكسوب في تحتيق المرغوب ، الا ما دعت ضرورةالبيان اليه ٤٤ النادر الذي يتوقف الفهم عليه ، والتزمت تحرير الفكر من قيوده، وإطلاقه من مجاراة المرلف في قبول تمهيده ، أو الاذعان لاستنتاجه لمقصوده ، وكان هذا سببا في عدم الاحتشام من نقده في بعض الاحيان ، والتوقف في قبول رفده الذي لم يرجح في الميزان ، فقد جعل هذا المسلك حمّاعلى الناظر المأمل فيما قرر ، والطالب للحق فيما أبرد وأصدر ، وطاب منه أن يتف وقفة المتخيرين ، لاوقفة المترددين المتحيرين ، كما نهى عن الاستشكال قبل الاختبار ،حتى لاتطرحالفائدة بدون اعتبار؛ نعم فليس في تحتيق العلم فلان وأين منه فلان ? ولو كان لضاع كثير من الحق بين الخطأ والنسيان ، وهذه ميزة ديننا الاسلام: قبول الحاجة والاختصام، واشا الرسول عليه الصلاة والسلام

نخربج احاديث الكناب

كان من استقراء المؤلف لموارد الشريعة أن أورد زُهاء أأن من الاحاديث النبوية ، وفي الغالب لم يسندها الى راويها ، ولم ينسبها لكتب الحديث التي تحويها، بل قلمااستوفى حديثا بهامه ، و إنما يذكر منه بقدر غرض الدليل في المقام، وقد يذكر جزءاً آخر منه في مقام آخر حسبها يستدعيه الكلام ، وقد يشير الى الحديث إشارة، دون أن يذكر منه شيئا ، يقصد بهذا وذاك الوصول الى قصده، دون أن بخرج في الاطناب عن حدد ؟ ولا تخي حاجة الذاظر في كلامه ، الى الوقوف على الحديث بتمامه ، ومعرفة منزلته قوة رضعفا، ليكون الأول عونا على معرفة الغرض من سياق المديث ، والثاني مساعداً على تقدير قيمة الاستدلال ، والاطمئنان أو عدمه في هذا الجال ، فكان هذا حافراً لاممة ، إلى التيام بهذه المهمة ، على مافيها من المشقة والعمل المضني في البحث ، واستقصاء ساحات دواوين المديث الفيحاء ،مع كثرة مآخذه ،وتعدد مراجعه ، حتى كان مرجعنافي ذلك الا المواللا المناب كتابا من كتب الديث ، واقد كان يحمل عنا أبهظ هذاالعب الاستاذ الشيخ محمد أمين عبدالرازق ، الذي استمر أشهراً طوالا يعاني مراجعة هذه الاصول للوصول الى مخرَّج الحديث ، والعثور على لفظه ، على كثرة الروايات، واختلافها في العبارات ، ليشار أمام المديث الى الكتاب الذي خرحه ، وفي الغالب بالافظ الذي أدرجه ، حتى يسهل الرجوع الى محلته ،لمرفة لفظه ومنزلته ، فجزاه الله عن خدمته للملم خير الجزاء

« التحريفات والاخطاء الباقية في الطبعة الماضية »

إنه وان قام جليلان من أكابر العلماء بتصحيح الكتاب عند طبمه ، والعناية بقدر الوسع في رده لأصله ، فقد كانت كثرة ماوجد من العلم والتحريف في

النسخة التى حصل عليها طابع الكتاب ، مضافة الى ضيق الوقت الذى جرى فيه التصحيح ، كافية لقيام العذر لحضرتها في بقاء قسم كبير من التحريفات، وسقوط جمل برمتها ، أو كلات لا يستقيم المعنى دون اكالها ، ولا يتم للمؤلف غرض دون ادراجها ؛ فكان هذا من دواعى زيادة الأناة وإعمال الفكرة في هذه الناحية، حتى يسرها الله ، وصار الكتاب في مبناه ومعناه خالصا سائغا للطالبين

ولست - وان أطرى الناظرون - بمدع أنى بلغت فى خدمة الكتاب النهاية، بل اذا حسنت الظنون - قلت خطوة فى البداية ، فيدان العمل فيه سعة كن شحنت همته ، و بذل النصح شرعة كن خلصت نيته ، فانما الاعمال بالنيات وانما لكل امرىء مانوى ؟

عبدالا دراز

بيان المر اجع التي اعتمد عليها ﴿ فِي تَخْرِيجٍ أَحَادِيثُ الْمُوافَقَاتُ ﴾

٢٠ تمييز الطيب من الخبيث مما يدور على الالسنة من الحديث لازبيدي (صاحب التيسير) ٢١ تذكرة الموضوعات للشيخ الفتني ٢٢ رسالة القاوقجي في الاحاديث الموضوعة (اللولو المرصوع) ٣٣ رسالة الصاغاني في الموضوعات. ٢٤ النهلية لابن الاثير ١٤ منتق الاخبار مع شرحه نيل الارطار ٢٥ متن الشفا بشر- يا منازعلي والشهاب ١٥ التاخيص المبير في تخريج أعاديث ٢١ المواهب اللدنيه بشرح الزرفني ۲۷ الموطأ بشرح الزرة بي ١٢ مجموع زوائد الامام أحمد وأبي يعلى ٢٨ راموزا نديث الشيخ احدضياء الدين ٢٩ الفماز المازي الموضوعات

٣٢ تفسير الالوسي

٣٣ اعلام الموقعين لابنالتيم

٢ الكتب الستة ٧ شرح ابن حجر على البخاري ٨ شرح القسطلاني على البخاري م مشكاة المصابيح ١٠ تيسيّر الوصول ١١ شرح العزيزي على الجامع الصغير ١٢ شرح المناوى على الجامع الصغير ١٣٠ الترغيب والترهيب المنذرى الرافعي السكبير لابن حجر والبزار ومماجم الطبراني الالاثة ١٧ تخريج السراق لأحاديث الاحياء ٢٠ مسند الامام الشافعي ١٨ الجموع الفائق من حديث خير ٣١ تفسير الطبري الخلائق المناوي

١٩ كنوز الحقائق للمناوي



| | | , | |
|--|---|---|--|
| | | | |
| | | | |
| | · | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |

بشالتالغالتاني

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة ، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع في عاية الضلالة ، ونصب لنا من شريعة محمد الله أعلى علم وأوضح دلالة . وكان ذلك أفضل ما من به من النعم الجزيلة والمنتح الجليلة وأناله . فلقد كناقبل شروق هذا النور نخبط خبط العشواء ، وتجرى عقولنافي اقتناص مصالحنا على غير السواء ، لضعفها عن حل هذه الاعباء ، ومشاركة عاجلات الاهواء ، على مين ان النفس التي هي بين المنقلين مدار الأسواء ، فنضع السموم على الادواء مواضع الدواء ، طالبين الشفاء ، كالقابض على الماء . ولا زلنا نسبح بينهما في بحر الوهم فنهيم ، ونسرح من جهلنا بالدليل في ليل بهيم ، ونستنتج التمياس العقيم ، ونطلب آثار الصحة من الجسم السقيم ، وغشي إكبابا على الوجوه ونظن أننا نمشي على الصراط المستقيم . حتى ظهر محض الإجبار ، في عين الأقدار ، وارتفعت حقيقة أيدى الاضطرار ، الى الواحد القهار ، وتوجهت اليه اطاع أهل الافتقار ، لما صح من ألسنة الاحوال صدق الاقرار ، وثبت في مكتسبات الافعال حكم الاضطرار . فتداركنا الرب الكريم ، بلطفه العظيم ، مكتسبات الافعال حكم الاضطرار . فتداركنا الرب الكريم ، بلطفه العظيم ، فمن أنفسنا سبلا ، بان جعل العذر مقبولا ، والعفو عن الزلات قبل بعث الرسالات فعر " علينا البر الرحيم ، بعطفه العميم ، اذ لم نستطع من دونه حيلا ، ولم نهتد بانفسنا سبلا ، بان جعل العذر مقبولا ، والعفو عن الزلات قبل بعث الرسالات في النفسنا سبلا ، بان جعل العذر مقبولا ، والعفو عن الزلات قبل بعث الرسالات

مأمولا ، فقال سبحانه: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) . فبعث الانبياء عليهم السلام في الأمم ، كل بلسان قومه من عرب أو عجم ، ليبينوا لهم طريق الحق من أمم ، وياخذوا بحُجرهم عن موارد جهنم ، وخصنا معشر الآخرين السابقين بلية تمامهم ، ومسك ختامهم ، محمد بن عبد الله ، الذى هو النعمة المسداة ، والرحمة المهداة ، والحكمة البالغة الأمية ، والنخبة الطاهرة الماشعية . أرسله الينا شاهدا ومبشرا ونذيرا ، وداعيا الى الله بإذنه وسراجا منيرا ، وأنزل عليه كتا به العربي المبين ، الفارق بين الشك واليتين ، الذي منيرا ، وأنزل عليه كتا به العربي المبين ، الفارق بين الشك واليتين ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ووضع بيانه الشافى وايضاحه الكافى في كفه ، وطيب بطيب ثنائه وعرفه بعرفه ، اذ جعل اخلاقه وشمائله جملة نعته وكلي وصفه ، فصار عليه السلام مبينا بقوله واقراره وفعله وكفه . فوضح النهار لذي عينين ، وتبين الرشه من الغي شمساً من غير سحاب ولا غين

فنحمده سبحانه والحماء نعمة منه مستفادة ، ونشكر له والشكر أول الزيادة ، ونشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له الملك الحق المبين ، خالق المخلق اجمعين ، وباسط الرزق المطيعين والعاصين ، بسطا يقتضيه العدل والاحسان ، والغضل والامتنان ، حاريا على حكم الضان . قال الله تعالى : (وَمَاخَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْغَضُلُ والامتنان ، حاريا على حكم الضان . قال الله تعالى : (وَمَاخَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْغَمْوُن ﴿ وَالْفَضِلُ والامتنان ، حاريا على حكم الضان . قال الله تعالى : (وَمَاخَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْعَمْوُن ﴿ وَالْفَضِلُ والْمَا الله الله الله الله الله والله والل

وتقديره ، على وفق علمه وقضائه ومقاديره ، اتقوم الحجة على العباد فيما يعملون ، لا يُماَّلُ عما يفعل وهم يُمالون .

ونشهد ان محمدا عبده ورسوله ، وحبيبه وخليله ، الصادق الأمين ، المبعوث رحمة العالمين ، علة حنيفي ، و شرعة بالمكافين بها حفية ، ينطق بلسان التيسير بيانها ، و يعرف ان الرفق خاصيها والسماح شانها ، فهي تحمل الجداء الغفير ضعيفا وقويا ، و بحدى الكافة فهما وغبيا ، و تدعوهم بنداء مشترك دانيا وقصيا ، و ترفق بجميع المكلفين مطيعا وعصيا ، و تقودهم بخزائمهم منقادا وأبياً ، و تسوى بينهم بحكم العدل شريفا و د نيا ، و تبوىء حاملها في الدنيا والآخرة مكانا عليه ، و تُدرج النبوءة بين جنبيه وان لم يكن نبيا ، و تُلبس المتصف بها ملبساً سنيا ، حتى يكون لله وليا ، فما أغنى من والاها وان كان فقيرا ، وما أفقر من عادها وان كان فقيرا ، وما أفقر من عادها وان كان غنيا .

فلم يزل عليه السلام يدعو بها و إليها ، ويبث الثقلين مالديها ، ويناضل ببراهينها عليها ، ويحمى بقواطعها جانبيها ، بالغ الغاية في البيان ، يقول بلسان حاله ومقاله : « انا النذير العُرويان » يَالِيَّةٍ وعلى آله واصحابه الذين عرفوا مقاصد الشريعة فحصاوها ، وأسسوا قواعدها وأصلوها ، وجالت أفكارهم في آياتها . وأعماوا الجدد في تحقيق مباديها وغاياتها ، وعنهوا بعد ذلك بالطراح الآمال ، وشفعوا العلم باصلاح الأعمال ، وسابقوا الى الخيرات فسبقوا ، وسارعوا الى الصالحات في الحقوا ، الى ان طلع في آفاق بصائرهم شمس الفرقان ، واشرق في قاويهم نور الإيقان ، فظهرت ينابيع الحكم منها على اللسان ، فهم أهل الاسلام والايمان والاحسان . وكيف لا وقد كانوا أول من قرع ذلك الباب ، فصاروا خاصة الخاصة وأباب اللباب ، وضحوا الله خاصة الخاصة وأباب اللباب ، وضحوا أيهتدى بأنوار هم أولو الألباب ، وضي الله خاصة الخاصة وأباب اللباب ، وضحوا أيهتدى بأنوار هم أولو الألباب ، وضي الله

عنهم وعن الذين خَلَرُوهم قدوة المقتدين، وأسوة المهتدين، والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين.

(أما بعد) -أبها الباحث عن حقائق أعلى العلوم ، الطالب لأسنى نتائج الحلوم ، المعاش إلى أحلى موارد الفهوم ، الحائم حول حمى ظاهر المرسوم ، طمعاً في إدراك باطنيه المرقوم ، معانى مرتوقة في فتق تلك الرسوم حد فانه قد آن لك ان تصغى آلى من وافق هواك هواه ، وان تُطارح الشجى من مدكه حد مثلك شجاه ، وتعود د اذ شاركته في جوآه سعل نجواه ، حتى يبث اليك شكواه ، لتجرى معه في هذا الطريق من حيث جرى ، وتسرى في غبش المهارج ضووه بالظ مة كاسرى ، وعند الصباح تحمه أن شاء الله عاقبة الشرى .

فلقد قطع في طلب هذا المقصود مهامة فيحاً ، وكابد من طوارق طريقه حسناً وقبيحاً ، ولاق من وجوهه المعترضة جهم الوسيحاً ، وعاتى من راكبته المختلفة مانعاً ومبيحاً ، فان شئت ألفية التعب السير طليحاً ، أو لما حالف من العاء طريحاً ، أو لمحاربة العوارض الصادة جريحاً ، فلا عيش هنيئاً ولا موت مريحاً ؛ وجملة الامر (في التحقيق) أن أدهى مايلقاه السالك للطريق فقد الدليل ، مع ذهن لعدم نور الفرقان كايدلي ، وقلب بصد مات اللطنفات عليل ، فيمشى على غير سبيل ، وينتمى الى غير قبيل ... الاضغاث عليل ، فيمشى على غير سبيل ، وينتمى الى غير قبيل ... إلى أن من الرب الكريم ، البر الرجم ، الهادى من يشاء إلى صراط مستقيم ، فرمت المرب الكريم ، البر الرجم ، الهادى من يشاء إلى صراط مستقيم ، فرمت له المرب الكريم ، البر الرجم ، الهادى من يعت سحابها شمس الوسوم ، فلاح في أكنافها الحق واستبان ، وتجلى من تحت سحابها شمس الفرقان و بان ، و قويت النفس الضعيفة وشج القلب الجبان ، وجاء الحق فوصل أسراد ورهق الباطل فبان ، فأورد من أحاديشه الصحاح الحسان ، وفوائد ، الغريبة البرهان ، و بدائع الباهرة للأذهان ، ما يعجز عن تفصيل بعض أسراده الغريبة البرهان ، و بدائع الباهرة للأذهان ، ما يعجز عن تفصيل بعض أسراده

المعقل و يقصر عن بث معشاره اللسان ، ايراداً يميز المشهور من الشاذ ، ويحقق مراتب العوام والخواص والجماهير والأفداذ ، و يوفى حق المقلد والمجتهد ، والسالك والمربى ، والتلميذ والاستاذ ، على مقاديرهم فى الغباوة والذكاء ، والتوانى والاجتهاد ، والقصور والنفاذ ، و يُنزل كلاً منهم منزلته حيث حل ، ويبصره فى مقامه الخاص به بما دق وجل ، ويحمله فيه على الوسط الذي هو تجال العدل والاعتدال ، ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاد والاستنزال ، ليخرجوا من ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاد والاستنزال ، ليخرجوا من انحرافى التشدد والانحلال ، وطرفى التناقض والمحال ، فله الحد كا يجب لجلاله ، وله الشكر على جميل إنعامه وجزيل إفضاله .

ولما بدا من مكنون السر مابدا ، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى ، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده ، تفاصيل وجملا ، وأسوق من شواهده ، في مصادر الحكم وموارده ، مبيّا لا مجملاً ، معتمداً على الاستقراآت الكلية ، غير مقتصر على الأ فرادالجزئية ، ومبيناً أصولهاالنقلية ، بأطراف من القضايا العقلية ، حسها أعطته الاستطاعة والمنتّة ، في بيان مقاصد الكتاب والسنّة ، ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد ، وجمع تلك الفوائد ، الى تراجم ترذها الى أصولها ، وتكون عوناً على تعقلها وتحصيلها ، فانضمت الى تراجم الاصول الفقهية ، وانتظمت في أسلاكها السنية البهية ، فصار كتابا منحصراً في خسة أقسام .

(الأول) في المقدمات العامية المحتاج اليها في تمهيد المقصود ؛ و (الثاني) في الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورها والحكم بها أو عليها كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكايف ؛ و (الثالث) في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام ؛ و (الرابع) في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف الى ذلك فيها على الجلة وعلى التفصيل وذكر مآخذها وعلى أي

وجه يحكم بها على أفعال المكافين ؛ و (الخامس) فى أحكام الاجتهاد والتقليد والمتصفين بكل واحد منها وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب. وفى كل قسم منهذه الاقسام مسائل وتمهيدات ، وأطراف وتفصيلات ، يتقرر بها الغرض المطلوب ، ويقرب بسببها تحصيله للقاوب ؛

ولأجل ماأودع فيه من الاسرارالتكليفية ، المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية ، سميته (بعنوان التعريف بأسرار التكليف). ثما نتقلت عن هذه الساء لسند غريب، يقضى العجب منه الفطن الاريب، وحاصله أني لقيت يوماً بعض الشيوخ الذين أحلابهم مني محلَّ الافادة ، وجعلت تجمالِسهم العلمية محطاً للرحل ومُناخا للوفادة ، وقــــــ شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه ، ونابذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه ، فقال لى : رأيتك البارحة في النسوم ، وفي يدك كتاب أَلْمَتُه ، فسألتك عنه ، فاخبرتني أنه (كتاب الموافقات) قال : فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة ، فتخبرني انك وفقت به بين مَدْهبي ابن القاسم وأبي حنيفة ، فقلت له: لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب ، وأخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب ، فاني شرعت في تأليف هـنده المعانى ، عازماً على تأسيس تلك المباني ، فانها الأصولُ المعتبرةُ عند العاماء ، والقواعدُ المني عليها عند القدماء ، فعجب الشيخ من غرابة هذا الاتفاق ، كما عجبت أنا من ركوب هذه المفازة وصحبة هذه الرفاق ؛ ليكون _ أيها الخل الصفى ، والصديق الوفي _ هذا الكتاب عونا لك في سلوك الطريق ، وشارحا لمعانى الوفاق والتوفيــق ، لاليكون عمد تك في كل تحقق وتحقيق ، ومرجعك في جميع مايعن لك من تصور وتصديق ؛ اذ قد صار علماً من جملة العملوم ، ورسماً كَسائر الرسوم ، ومورداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم ؛ لاجرم انه قرَّب عليك في المسير ، وأعْلَمُك كيف ترقى في علوم الشريعة والى أين تسير، ووقف بك من الطريق السابلة على الظُّهر ، وخطب لك عرائس الحكمة ثم وهب لك المهر

فقه م قدم عزمك فاذا أنت بحول الله قد وصلت ، وأقبل على ما قباك منه فهاأنت إن شاء الله قد فزت بما حصلت ، وإياك وإقدام الجبان ، والوقوف مع الطرق الحسان ، والاخلاد الى مجرد التصميم من غيربيان ؛ وفارق و هد التقليد راقياً الى يفاع الاستبصار ، وتمسك من هديك بهمة تتمكن بها من الدافعة والاستنصار ، اذا تطلعت الاسئلة الضعيفة والشبة القصار ؛ والبس التقوى شعاراً ، والا تصاف بالإنصاف داراً ، واجعل طلب الحق لك نحلة والاعتراف بهلاً هله ملة ، لا تملك قلبك عوارض الأغراض ، ولا تُوسَى جوهرة قصدك طوارق الإعراض ، وقف وقفة المتخيرين الا وقفة المتحيرين ،الا اذا اشتبهت قلطالب ، ولم يلم وجه المطالب ، فلاعليك من الإحجام وان لج الخصوم ، فالواقع في حمى المشتبهات هو المخصوم ، والواقف دونها هو الراسخ المعصوم ، وإ المالعار والشنار ، لا ترد مشرع العصوم ، وإ المالعار والشنار ، على من اقتحم المناهى فأوردته النار ، لا ترد مشرع العصبية ، ولا تأنف من الإ ذعان اذا لاح وجه القضية ، أنفة ذوى النفوس العصية ، فذلك رعى للمترامها و بيل ، وصدود عن سواء السبيل

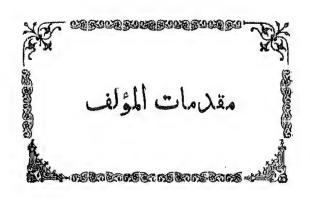
فان عارضك دونهذا الكتاب عارض الانكار، وعمى عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرق الظان (انه شيء ماسم عيمه اله ولا ألف في العاوم الشرعية الاصلية أو الفرعية ما نسج على منواله أو شكل بشكله، وحسبُك من شرسماعه، ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه) فلا تلتفت الى الاشكال دون اختبار، ولا ترم بعظنة الفائدة على غير اعتبار، فانه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معالم العاماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار، واذا وضح السبيل لم يجب الانكار، ووجب قبول ماحواه والاعتبار بصحة ماأبداه والإقرار، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل الم

ويطرق صحة أفكارهم من العال ، فالسعيد من عدَّت سقطاته ، والعالم من قلَّت غلطاته .

وعند نك فحق على الناظر المتأمل ، اذا وجد فيه نقصاً أن يكآل ، وليحسن الظن بمن حالف الليالى والايام ، واستبدل التعب بالراحة والسهر بالمنام ، حتى أهدى اليه نتيجة عره ، ووهب له يتيمة دهرم ، فقد ألق اليه مقاليد مالديه ، وطوقه طوق الأمانة التي في يديه ، وخرج عن عهدة البيان فيا وجب عليه ، و إنما الأعمال بالنيات ، وانمال عمل امرى ، مانوى ، فن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو الى امرأة ينكمها فهجرته الى ماهاجر اليه .

جعلنا الله من العاملين بما علم منا ، وأعاننا على تفهيم ما في منا ، ووهب لنا عاماً نافعاً يبلّغنا رضاه ، وعملا زاكيا يكون عُرَّة لنا يوم تلقاه . انه على كل شيء قدير، وبالاجابة جدير، وهاأنا أشرع في بيان الغرض المتصود ، وآخذُ في المجاز ذلك الموعود ، والله المستعان ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظم .





منظ تمهيد المقدمات المحتاج اليها قبل النظر في مسائل الكتاب الله الكتاب المحتاج اليها قبل النظر في مسائل الكتاب المحتاج المعام عشرة مقدمة كالله المحتاب المحتاب المحتاج المحتاء المحتاج المحتاء المحتاج المحتا

المفدمة الاولى

ان أصول الفقه (1) في الدين قطعية لاظنية ؛ والدليل على ذلك أنها واجعة الى كليات الشريعة ، وما كان كذلك فهو قطعي

بيان الاول ظاهر بالاستقراء المفيد القطع (٢) ؛ و بيان الثاني من أوجه : أحدها (٣) انها ترجع . إمَّا الى أصول عقلية ، (٤) وهي قطعية ، واما الى

(۱) تطلق الأصول على الكايات المنصوصة في الكتاب والسنة كلا ضرر ولاضرار ، ولا ترر وازرة وزر /خرى ، وماجعل عليكم في الدين من حرج ، انها الاعمال بالنيات ، من مات لايشرك بالله شيئا دخل الجنة وهكذا ، وهند تسمى ادلة أيضاً كالكتاب والسنه والاجماع الخرد ، بهى قطعية بلا نزاع ، وتطلق ايضا على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة التي توزن بها الائدلة المجرئية عند استنباط الا عكام الشرعية منها ، وهذه القوانين هي فن الاصول . هنها ماهو قطعى باتفاق ، ومنها مافيسه النزاع بالظنية بالقطعية ، فالقاضي من وافقه على أن من هذ ، الممائل الاصولية الهو ظنى ، والمؤلف بصدد مما لجفا ثبات كون مسائل الاصول قطعية بأدلته الثلاثة الاولى وبالاثدلة الاخرى التي جاء بها في صدد الردعلى المازرى في اعتراضه على القاضى . ثم قرر اخيرا ان ما كان ظنيا يطرح من علم الاصول فيكون فرد تبعيا لاغير

(٢) فانا اذا تسنحنا جميع فسائلعلم الاصول نقطع بأنها فبنية على كليات *الشريعة الثلات،* واستقراء جميع الافراد فيه ممكن فلنها فسائل محصورة .

(٣)حاصله أن كليات الشريعة مبنية إداعلى أصول عقلية ، واما على استقراعكاى من الشريعة، وكلاهما قطعى، فهذه السكليات قطعية، فما ينهن عليها من مسائل الاصول قطعيّ

(٤) أي راجعة الى أحكام العقل الثلاثة كم سيذكره في المقدمة الثانية تفصيلا

الاستقراءالكلي (1) من أدلة الشريعة ، وذلك قطعي أيضاً ، ولا ثالث (٢) لهذين الا المجموعُ منها ، والمؤلفُ من القطعيات قطعي ، وذلك أصول الفقه .

والثانى (٣) أنها لوكانت ظنية لم تكن راجعة الى أمرعقلى ، اذ الظن لا يأة بل فى العقليات ، ولا الى كلى شرعى ، لان الظن انما يتعلق بالجزئيات (١) ؛ اذ لو جاز تعلق الظن بكايات الشريعة ، لانه الدي الأول (٥) ، وذلك غير حئز عادة (١) _ وأعنى بالكليات (١) هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات _ وأيضاً لوجاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها ، وهى لاشك فيها ، ولجاز تغيير ها وتبديلها ، وذلك خلاف ما ضون الله عز وجل من حفظها .

⁽۱) لايتأتى عادة أن يكون المستنبطون لقاعدة ان الأمر للوجوب مثلا وتفوا على كل أمر صدر من الشارع حتى يتحقق الاستقراء الكالى المعروف الموجب لليقين ، لسكن المطاوب هنا القطع أى الجزم، ويكنفي لذلك السكنرة المستفيضة الافراد من كل نوع من أنواع الأمر، النواددة في مقاصد الشريعة الثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينيات ، ومثل هذا كاف. في عده استقراء كلياً يوجب القطع، لان مالم يطلع عليه المستنبط من الاوامر لا يخرج عن كونه فرداً من أفواع الاوامر التي اطلعوا عليها فلا يترتب عليه اخلال بالقاعدة

⁽٢) سيأتى في المقدمة الثانية زيادة العادي فلعله توسع هنا بادراجه في العقلي

 ⁽٣) أثبات للمطاوب بابطال نقيضه ، لانه يترتب على كونها ظنية حصول مالا يجوزالمادة وهو تعلق الظن بأصل الشريعة، وأيضاً حصول الشك فيها، وأيضاً جواز تبديلها ، وكابها باطلة
 (٤) لاالـكليات الشرعية بدليل قوله إذ لو جاز فهو روح الدليل

⁽٥) أى بملاحظة أنها جاءت بعد الاستقراء السكلى فيصح قوله لجاز النح واصل الشريعة المقطوع بها هى السكلى الاول الذي تفرعت عنه القوانين والسكليات الاخرى ، وحيث كان الاصل الاول مقطوعاً به وكان التفريع عليه بطريق الاستقراء السكلى فعكم الفرع حينئذ يكون حكم للاصل والعكس

⁽٦) لانه بعد قيام الدليل على الاصل والقطع به يستحيل عادة أن يحصل فيه ظن بدل القطع ،ولم يقل عقلا لانه لا يمنع العقل حصول الظن الشخص في شيء بعد القطع بالدليل ، فأنه. لا يلزم من فرض ذلك محال عقلا

⁽٧) أي التي قلنا إنها مرجع لمسائل الاصول .

والثالث أنه لو جاز جعل الظنى أصلاً فى أصول الفقه لجاز جعله أصلاً فى، أصول الدين ، وليس كذلك باتفاق ، فكذلك هنا ، لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين ، و إن تفاوتت فى المرتبة فقد استوت فى أنها كليات معتبرة (١) فى كل ملة ، وهى داخلة فى حفظ الدين من الضروريات ،

وقد قال بعضهم: لاسبيل الى اثبات أصول الشريعة بالظن الانه تشريع الله ولم أنتمبّه بالظن الا في الفروع الفراك لم يعد القاضي ابن الطيب من الأصول تفاصيل العلل الاتول في عكس العلق العمارضها الالترجيح بينها وبين غيرها العلل الحكام الأخبار الأعداد الرواة والإرسال افانه ليس بقطعي واعتد در ابن الجوين عن ادخاله في الاصول بأن التفاصيل الجنية على الأراد المال المالة ال

الأصول المقطوع بها داخلة بالمعنى (٢) فيما دلَّ عليه الدليلُ القطمي .

قال المازرى: وعندى انه لاوجه لاتحاشى عن عد مدا الفن من الأصول وان كان ظنياً ، على طريقة القاضى في ان الاصول هي أصول العلم ، لان تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لالا نفر الاسلام الكن ليعرض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر قال فهي في هذا كالعموم (٤) والخصوص، قال : و يحسن من أبي المعالى أن لا يعد ها من الاصول ، لأن الأصول عنده هي الأدلة ، والأدلة عنده.

⁽۱) استدلال خطابى لانه لايتأتى اعتبار ذلك فى جميع مسائل الاصول حتى التفقوا عليه منها ، أنما الممتبر في كل الله بعض القواعد العامة فقط . وكان يجدر به وهوفي مقام الاستدلال. العام على قطعية مسائل الاصول و مقدماتها ألا يذكر مثل هذا الدليل

⁽٢) لا يخفي إن اعتبار مثل هذا يؤدي إلى دءوى أن الفروع قطعية أيضا

⁽٣ أى لالتعتقد حتى يلزم فيها ثبوتها على وجه قطعى

⁽٤) لعله يريد انالقاعدة بالنسبة لجزئيات الأدلة كالعام؛ لنسبة لجزئياته وحيثأن جزئيات. الادلة يلحقها الظن في دلالتها فلا مانع أن تكون الكليات التي تنطبق عليها كانطباق العام. على الخاص يلحقها الظن ايضا.

ماينفضي الى القطع ؛ وأما القاضى فلا يُعسنُ به اخراجُها من الأصول ، على أصله الذي حكيناه عنه . هذا ماقل .

والجواب (٣) ان الأصل على كل تقدير لا بدأن يكون مقطوعاً به ؛ لا نه ان كان مظنوناً تطرق اليه احتمال الإخلاف ، ومثل هذا لا يجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء ، والقوانين الكاية لافرق بينها (اوبين الأصول الكاية التي نُص عليها . ولأن الحفظ المضمون في قوله تعالى: (إنّا تَحْن نَزّ لْنَااللّه كُر وإنّا لَه عليها . ولأن الحفظ المضمون في قوله تعالى: (إنّا تَحْن أَزّ لْنَااللّه كُر وإنّا لَه فَا فَيْها المرادبه حفظ أصوله الكاية المنصوصة ، (٥) وهو المراد بقوله تعالى : في في في أكث لكم وينكم) أيضا ؛ لا أن المراد (١) المسائل الجزئية ، اذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئي من جزئيات الشريعة ؛ وليس كذلك لأنا نقطع بالجواز ، ويؤيده الوقوع ، لتفاوت الظنون ، وتطرق الاحتمالات في النصوص الجزئية ، ووقوع الخطأ فيها قطعاً ؛ فقد وجد الخطا في أخبار الآحاد

⁽٣) أى عن القاضى، أى ان القاضى وان فلل ان الاصول هى الله القوانين فهذا لا يناق أنه يقول انها قطعية ، لان كل ماكان ظنياً لا يعد بن الاصول، فسواء أربد بالاصسول الادلة من الكتاب والسنة النجأو أربد بها الله القواعد لا بد أن تسكون تطعية . وبنه يعلم أن قوله لان الله الظنيات النجمن كلام المازرى لامن كلام القاضى . ومعاوم أن الغرض من جب كلام القاضى والمازدى تصفية المتام ورد شبهة المازرى ليتم اله ان اصول الفقه على أى تقدير في معناها قطعية سواء كانت هى القواعد، او الادلة من الكتاب والسنة ، او السكايات الشرعية المنصوصة

⁽٤) مجرد دعوى الا أن يجعل تفريعا على ما تبله فتكون الفاء ساتطة

⁽٠) مسلم ولسكماك تعمم في المستنبطة الصرفة أيضا

⁽۱) سيأتى له ما يخالف هذا إذ يقول في المقدية التاسعة : ولذا كانت الصريعة محفوظة أصولها وفروعها ويمكن الجمع بين كلاديه بأن مراده هنا نفي حفظ الفروع بذاتها وهناك اثبات حفظها بنصب ادلتها الكيافية لمن توجه اليها بفهم راسخة لل أخطأها بعض أصابها بعض آخر فهى محفوظة في الجملة.

وفي معانى الآيات، فدل على أن المراد بالذكر المحفوظ ما كان منه كلياً ، (1) و إذ ذاك يازم أن يكون كل أصل قطعياً . هذا على مذهب أبي المعالى . وأما على مذهب القاضى فإن إعمال الأدلة القطعية أو الظنية إذا كان متوقفا على تلك القوانين التي هي أصول الفقه فلا يمكن الاستدلال بها إلا بعد عرضها عليها ، واختبارها بها ، ولزم أن تكون مثلما بل أقوى منها ، لأنك أفتها مقام الحاكم على الأدلة ، بحيث تطرح الأدلة إذا لم تجرعى مقتضى تلك القوانين ، فكيف يصح أن تجعل الظنيات قوانين لغيرها (٢)

ولا حجة في كوتها غير مرادة لأنفسها ، حتى يستهان بطلب القطع فيها ، فإنها حاكمة على غيرها ، فلا بد من الثقة بها في رُتبتها ، وحينئذ يصلح التعمل قوانين . وأيضا لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ماتقدم في أول المسألة ، وذلك غير صحيح ، ولو سلم ذلك كله فالاصطلاح الطرد على أن المظنونات لا تجعل

(۱) كليا منصوصاً كما قال أولا ، فيمنع قوله بعد يلزم أن يكون كلأصل قطعيا. فاذا كان غرضه تقرير مذهب أبى المعالى ،وأن القطع الما هو فى الكليات المنصوصة فى الشريعة بدون تعرض للقوانين المستنبطة لا يكون لذكره هنافائدة تعرود على غرضه من قطعية مسائل الاصول. واذا كان يقيس القوانين على النصوس كما هو المفهوم من قوله لافرق بينها وبين الاصول التى نص عليها فهو قياس لم يذكر له علة صحيحة

(٢) أىمن القطعيات التى تعرض فيها يعرض عليها . وقديقال انها جعلت قوانين لاستخراج المفروع من القطعيات والظنيات ، وليست قوانين لنفس القطعيات . والفروع المستنبطة بهاظنية ولا ضير في هذا أصولاً ، وهذا كاف في الطراح الظنيات من الأصول بإطلاق. فماجري (١) فيها ما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعاً عليه بالتبع ، لا بالقصد الأول.

المفزم: الثالية

إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لاتكون إلا قطعية ، (٢) لانها لو كانت ظنية لم تفدالقطع في المطالب المختصة به وهذا بين. وهي الما عقلية ، كالراجعة الى أحكام العقل الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة به واماعادية ، وهي تتصرف ذلك التصرف أيضا ، إذ من العادي ما هو واجب في العادة أو جائز أو مستحيل ، وإما سمعية ، وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ ، بشرط أن تكون قطعية الدلالة ، أو من الأخبار المتواترة في المعنى أو المستفاد من الاستقراء في موارد الشريعة . فإذا الأحكام المتصرفة (٣) في هذا العلم لا تعدو الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة ، ويلحق بها الوقوع أو عدم الوقوع . فأما كون الشيء محجة أو ليس بحمة فراجع الى وقوعه كذلك ، أو عدم وقوعه كذلك ، وكونه صحيحاً أوغير صحيح راجع (١) الى الثلاثة الأول . وأما كونه

⁽۱) وجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، ولكنه مقبسول ومعقول ، فأن من مسائل الاصول ماهو قطعي بمم عليه . ومنها ماهو محل للنظر وتشعب وجوه الادلة اثباتا وردًا. والمجم الاسنوى على المنهاج في تعريف الاصول. على انه بهذه الحاتمة التي طرح بهاكثيراً من القواعد المذكورة في الاصول جزافا دون تعديد لنوع مايطرح مار لايعرف مقدار ما بني تطعياً وما سلّم فيه انه ظنى. وهذا يقلل من فائدة هذه المقدمة

⁽٢) لازم أو ملزوم لما تقدم له في المقدمة الاولى فيجرى عليه ماجري عليها

⁽٣) أى التى تتركب منها مقدماته لاتتجاوز الاحسكام الثلاثة سواء كانت عقلية أو عادية أو سمعية، وقد يذكر والاصول ال كذا حجة او ليس بحجة فهذا ليس من المقدمات وانما هو مما يتفرع على تلك المقدمات، اذ هو العرض الذاتى الذي يراد الباته لموضوعاته التي هي الادلة بواسطة تلك المقدمات

⁽٤) لاَّنْهَا بمعنى ثبوته أعهمن أن يكون واحبا أو جائز ْلَوْأُو مستحيلا يعنى عقلباً أو عادياً لاخصوص العقلي

فرضا ،أو مندوبا، أو مباحا، أو مكروها، أو حراما، فلامدخلله في مسائل الأصول، من حيث هي أصول . فمَن أدخلها فيها فين (١) باب خلط بعض العاوم ببعض،

المقرمة الثالثة (٢)

الأدلة العقلية اذا استعملت في هذا العلم فاتما تستعمل مركبة (٣) على الا دلة السمعية ، أو معينة في طريقها ، أو محتقة لمناطها ، أو ما أشبه ذلك ، الامستقلة بالدلالة ي لأن النظر فيها نظر في أمر شرعى ، والعقل ليس بشارع . وهذا مبيتن في علم الكلام . فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصد الأول الا دلة الشرعية ، ووجود القطع فيها على الاستعال المشهور معدوم ، أو في غاية الندور ؛ أعنى في آحاد الا دلة ، فإنها إن كانت من أخبار الا حاد فعدم إفادتها القطع ظاهر ، و إن كانت متواترة فإفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظنى ، والموقوف على الظنى لابد أن يكون ظنيها ، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآزاء النحو ، وعدم الظنى لابد أن يكون ظنيها ، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآزاء النحو ، وعدم الناق كديدها . الا أن يكون خلنيا ، فإنها تتوقف على نقل الما نقودها والحكم بها اثباتاً ونفياً كقوله الامر للوجوب والنهي للتحريم ، علا وقد ذكرها هو وأطال في تحديدها . الا أن يكون مراده كون كذا من الأفعال فرضا أو حراماً مثلا ، فإن هذا من الفروع الصرفة التي ليست من المقدمات في شيء

(٢) هذه المقدمة كبيان ودفع لما يرد على المقدمة قبلها

(٣)أى لا تبكون أدلة هذا العلم مركبة من مقدمات عقلية محضة، بل قد تكون احدى المقدمات والباق شرعية مثلا . وقد تبكون معينة بأن يأتن الدليل كله شرعياً ويستعان على تحقيق نتيجته بدليل عقلى، وقد تبكون معينة بأن يأتن الدليل كله شرعياً ويستعان على تحقيق المناطأى بدليل عقلى، وقد تبكون المقدمات العقلية أو المعادية لا أثبات أصل كلى، بل المحقيق المناطأى المتعليق أصل على جزئى من جزئياته، وذلك بالبحث في أن هذا الجزئى مندرج في موضوع المقاعدة ليأخذ حكمها. وسياتي أن هذا البحث قد يرجع للطب أو الصناعات المحتلفة أو العرف في التجارات والزراعات وغير ذلك. الا أنه يلاحظ على ذلك أن تحقيق المناط وتخريج الفقيه المجتهد، لامن تحقيق مسائل الاصول في ذاتها. ومثل ذلك يقال في تنقيح المناط وتخريج المناط الاتبين له في الجزء الرابع لا نهاكما من وظيفة الفقيه لا الاعمولي ، إلا أن يقال لامانع من تحقيق المناط ف ممائل الاصول أيضاً ، لكن على وجه آخر غير طريقة ذلك الاصطلاح

الاشتراك ، وعدم المجاز ، والنقل الشرعى أو العادى ، والإضار ، والتخصيص للعموم ، والتقييد للمطلق ، وعدم الناسخ ، والتقديم والتأخير ، والمعارض العقلى . و إفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر ؛ وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في أنفسها ، لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين . وهذا كلة نادر أو متعذر (1)

و إنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع ، فإن للاجتماع من القوة ماليس للافتراق . ولأجله افاد التواتر القطع . وهذا نوع منه . فاذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب ، وهو شبيه بالتواتر (٢) الممنوى ، بل هو كالعلم بشجاعة على رضى الله عنه ، وجود حاتم ، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما

ومن هـذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخس ، كالصلاة ، والزكاة ؛ وغيرها ، قطعا ؛ و إلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى : «أقير أو الصلاة » أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه ؛ (٣) لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ماصار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين ، لا يشك فيه الاشاك في أصل الدين .

⁽١) أي فلا يغيد الاعتصام به بحالة مطردة في نمائر الأدلة كما هو المطلوب

⁽۲) وليس تواترا معنويا لان ذاك يأتى كله على نسق واحد كالوقائم الكثيرة المختلفة التى تأتى جميمها دالة على شجاعة على مثلا بطريق مباشر. أما هذا فيأتى بعضه دالا مباشرة على وجوب العملاة ،و بعضه بطريق غير مباشر لكن يستفادمنه الوجوب ، كمدح الفاعل لها ،وذم التارك ، والتوعد الشديد على اضاعتها ، والزام المكلف بأقامتها ولو على جنبه ان لم يقدر على القيام ، وقتال من تركها الخ الخ ، ولذلك عد ، شبيها بالمعنوى ولم يجعله معنويا (٣) أى كان استدلالا ظنيا لتوققه على المقدمات الظنية المشار الديا

ومن ههنا (۱) اعتمد الناس فى الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنه قطعى وقاطع لهذه الشواغب. وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع الى هذا المساق ؟ (۲) لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر ، وهى مع ذلك مختلفة المساق (۳) لا ترجع إلى بابواحد ، إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذى هو المقصود بالاستدلال عليه ، وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع ؛ فكذلك الأمر فى مآخذ الأدلة فى هذا الكتاب. (٤) وهى مآخذ الاصول. إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما (٥) تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه ، فحصل إغفاله من المن المتأخرين ، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها (١) و بالأحاديث على انفرادها ، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكر عليها بالاعتراض نصا ، وهى إذا على المستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع . وهى إذا أخذب على هذا السبيل (۷) غير مشكاة ولو أخذت أدلة الشريعة على المكليات الخذب على هذا السبيل (۷) غير مشكاة ولو أخذت أدلة الشريعة على المكليات

۲۱) وهو شبه التواتر المعنوى

⁽٣) أى كما أشرنا اليه فلذاكان شبيها بالتواتر المعنوى وليساياه

⁽٤) فأنه بناما على هذه الطربقة بحالة اطردت له فيها

⁽ه) أنما قال ربما ولم يقل أنهم تركوه قطمالأن الغزالى أشار اليه في دليل كون الاجماع حجة كما تجيء الاشارة البه .ولله در" الغزالى فانه بأشارته لهذا في الاجهاع جمل الشاطبي يستفيد منه كل هذه الغوائد الجليلة ويتوسع فيه هذا التوسع، بل جمله خاصة كتابه كما سيقول في آخره

⁽٦) أى كل آية على حدة بدون عنمها الىسائرالآيات والأحاديث حتى يصير النظر اليها نظراً الي المجموع الذي يشبه التواتر

⁽٧) أي سبيل الاجتماع الذي يصير كالاجماع من آحاد الادلة على المعني المطلوب

والجزئيات مأخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعى ألبتة ، إلا أن نشرك العقل ، (1) والعقل انما ينظر من وراء الشرع ؛ فلا بد من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية

فقد اتفقت (٢) الأمّة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الحسن : وهي الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل . وعلمها عند الأمة كالضروري ، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها اليه ، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد ، ولو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعيينه ، وأن يرجع أهل الإجماع إليه ، وليس كذلك . لأن كل واحد منها بانفراده ظني ، ولا أنه لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الاخبار - كذلك لا يتعين هنا ، لا ستواء جميع الا دلة في إفادة الظن على فرض الانفراد ، وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين ، وأحوال دلالات المنقولات ، وأحوال الناظرين في قوة الإدراك وضعفه ، وكثرة البحث وقلته ، إلى غير ذلك

فنحن إذا نظرنا (٣) في الصلاة فجاء فيها : «أُ قيموا الصلاة » على وجوه ، وجاء مدح المتصفين بإقامتها ، وذم التاركين لها ، و إجبار المكلفين على فعلها و إقامتها قياما وقعودا وعلى جنوبهم ، وقتال من تركها أو عاند في تركها ، الى غير ذلك مما

⁽١) أى بالاستقراء والنظر الى الادلة منظومة فى سلك واحد. ويحتمل أن يكون المعنى الا أن نحكم العقل فى الاحكام الشرعية ونقول انه يدركها بنفسه فيعصل القطع بها من جهته وإن كان دليل السمع ظنيا بالكن العقل عندنا لا يدركها مباشرة واتما ينظر فيها من وراء الشرع فتعين هذا الطريق الاستقرائي في افادة السمعيات القطع . (٢) تمثيل بأهم مسلة أصولية لا يمكن اثباتها بدليل معين وانما ثبتت بشبه التواتر المعنوى بأدلة لم ترد على سياق واحد وفي باب واحد

⁽٣) مثالان آخران في أهم المسائل الشرعية من الفروع

في هذا المعنى . وكذلك النفس نُهي عن قتلها ، وجعل قتلها موجبا القصاص ، متوعدا عليه ، ومن كبـائر الذنوب المقرونة بالشرك ، كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سدُّ رمق المضطر، ووجبت الزَّكاة والمواساة والقيام على من لايقدر على إصلاح نفسه ، وأقيمت الحكام والقضاة والماوك لذلك ؛ ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس ، ووجب على الحائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير ، إلى سائر ماينضاف لهذا علمنا يقيناً وجوب الصلاة وتحريم القتل. وهكذا سائر الأدلة في قواعدالشريعة. وبهذا امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة والى مآخذ معيّنة ، فبقيت على أصلها من الاستناد الى الظن ، بخلاف الأصول فانها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق ، لامن آحادها على الخصوص، ﴿ فصل ﴾ و ينبني على هذه المقدمة معنى آخر ، وهو أن كلُّ أصل شرعي لم يشهد له نص معين ، وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه من أدلته ، فهو صحيح أيبني عليه ، ويرجع إليه ، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به . لان الأدلة لايازم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون ي انضام غيرها إليها كما تقدم ؛ لأن ذلك كالمتعذر. ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل (1) الذي اعتمده مالك والشافعي ، فإ نهو إن لم يشهد للفرع أصل

⁽۱) أى المصالح المرسلة ، وهي التي لم يشهد لها أصل شرعى من نص أو اجماع لابالاعتبار ولا بالالغاه ، وذلك كجمع المصحف وكتابته ،فأنه لم يدل عليه نصمن قبك الشارع ،ولذا توقف فيه أبوبكر وعمر اولا ،حتى تحققوا من أنه مصلحة في الدين تدخل تحت مقاصد الشرع في ذلك ،ومثل ترتيب الدواوين وتدوين العلوم الشرعية وغيرها ، في مثل تدوين النحو مثلا لم يشهد له دليل خاص ، ولكنه شهد له أصل كلى قطعى

معين فقد شهدله أصل كلى ، والأصل الكلى إذا كان قطعيا قد يساوى الأصل المعين فقد شهدله أصل كلى إذا كان قطعيا قد يساوى الأصل المعين ، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه ، كا أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الاصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح » وكذلك أصل الاستحسان على رأى مالك ينبني على هذا الأصل ، لأن معناه برجع (١) الى تقديم (٢) الاستدلال المرسل على القياس، كا هو مذكو رفى موضعه مرجع فإن قيل: (٣) الاستدلال بالأصل الأعم على الفرع الانحص غيرصحيح ، لاأن

يلائم مقاصد الشرع وتصرفاته، بحيث يؤخذ حكم هذا الفرع منه وأنه مطلوب شرعا، وأن كان محتاجا الى وسائط لادراجه فيه

(١)بناه على بعض تفاسير الاستحسان ،وسيأتى غسير ذلك له فى الجزء الرابع ،وأنه يقدم على الظاهر وعلى القياس ، فمالك بستحسن تخصيصه بالمصلحة وأبوحنيفة يستحسن تخصيصه بخبر الواحد ، فلذا نسبه هنا لمالك

(٢) أى الاخذ بمصلحة جزئية فى مقابلة دليل كلى ، وذلك كبيع العربة بخرصها تمرا، فهو بيع رّطب بيابس وفيه الغرر الممنوع بالدليل العام ، الا أنه أبيح رفعا لحرج المعرى والمعركى ولومنع لادى الى منع العربة رأسا وهو مفسدة ، فلو اطرد الدليل العام فيه لأدى الى هذه المفسدة فيستثنى من العام . وسيأتى شرحه بأيضاح في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد من الجزء الرابع .ومنه الاطلاع على العورات فى التداوى أبيح على خلاف الدليل العام لا أن اتباع العام فى هذا يوجب مفسدة وضررا لا يتفق مع مقاصد الشريعة فى مثله. فالاستحسان ينظر الى لوازم الادلة ويراعى ما لاتها الى أقصاها . فلو أدت فى بعض الجزئيات الى عكس المصلحة التى قصدها الشارع حجز الدليل العام عنها واستثنيت وفاقا لمقاصد الشرع . وفي الشرع من هذا كثير جدا فى أكثر أبوا به وهو وان لم ينص وفاقا لمقاصد الشرع . وفي الشرع من هذا كثير جدا فى أكثر أبوا به وها وأذ فر مناه من موارد الادلة التفصيلة . فيكون أصلا شرعياً وكليا يبنى عليه استنباط الاحكام موارد الادلة التفصيلة . فيكون أصلا شرعياً وكليا يبنى عليه استنباط الاحكام

(١) هذا الاعتراض يتجه على كل من المصالح المرسلة والاستحسان لان كلامنهما

الأصل الاعم كلى ، وهذه القضية المفروضة جزئية خاصة ، والأعم لا إشعار له يالأخص ، فالشرع وإن اعتبركلي المصلحة من أين يعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها ? فالجواب أن الاصل الكلى إذا انتظم في الاستقراء يكون كليا جاريا مجرى العموم في الأفراد . أمّا كونه كليا فلما يأتي (١١) في موضعه إن شاء الله ، وأما كونه يجرى مجرى العموم في الأفراد فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد ، ومن هنالك استنبط ، لا نه انما استنبط من أدلة الأمر والنهى الواقعين على جميع المكلفين ، فهو كلى في تعلقه ، فيكون عاما في الأمر به والنهى للجميع .

لايقال: يلزم على هذا اعتباركل مصلحة، موافقة لقصد الشارع أو مخالفة ، وهو باطل. لأنا نقول: لابد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك حسبا هو مذكور في موضعه (۲) من هذا الكتاب

(فصل) وقد أدّى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الاجماع حجة ظنى لاقطعى ؟ إذ لم يجد فى آحاد الأدلة بانفردها مايفيده القطع فأدّاه ذلك الى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده ؟ ومال أيضا بقوم آخرين الى ترك الاستدلال بالا دلّة اللفظية فى الأخذ

استدلال بأصل كاى على فرع خاص .والفرق بينهما أن الثانى تخصيص لدليك بالمصلحة والاول انشاء دليل بالمصلحة على مالم يردفيه دليل خاص

⁽١) أول الجزء الثالث

⁽٢) فى المسألة الثامنة من كتاب المقاصد أول الجزء الثانى

يأمور عادية أوالاستدلال بالإجماع على الإجماع (١) ، وكذلك مسائل أخر عير الإجماع عرض فيها أنها ظنية ، وهي قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال، وهو واضح ان شاء الله تعالى

القدمة الرايعة

كل مسألة مرسومة فى أصول الفقه لاينبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية ، أو لا تكون عونًا فى ذلك (٢) ، فوضعها فى أصول الفقه عارية ، والذى يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له ، ومحققاً للاجتهاد فيه ، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له . ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهى من جملة أصول الفقه ، و إلا أدى ذلك الى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه : كملم النحو ، واللغة ، والاشتقاق ، والتصريف والمعانى ، والبيان ، والعدد ، والمساحة ، والحديث ، وغير ذلك من العلوم التي

⁽۱) أى ان عدم التفاتهم الى التواتر المعنوى فى حديث لاتجتمع أمتى على ضلالة الذى استدل به الغزالى على حبحية الاجماع، ونظرهم في الاحاديث الواردة نظرا افراديا لكل حديث منها، جعلهم يتر كون الاستدلال بها على حجية الاجماع ويجنحون: اما الى الاستدلال عليه بأمور عادية كالقرائن المشاهدة أو المنقولة التى تدل عادة على اعتباره، وأما الى الاستدلال عليه بالاجماع على القطع بتخطئة المخالف له ممع مافيه من شبه المصادرة (راجع ابن الحاجب) وبهذا البيان يعلم ان قوله في الاخذ ان لم يكن عرفا عن (والا خذ) او (الى الاخذ) فهو بعناء

⁽٣) أى بطريق مباشر لابالوسائط كهاهو الحال فى الاستعانة على الاستنباط بالعلوم الآتية فهو يريد أن المقدمات التى ذكرها فى كتابه فيها العون المباشر الذى يجعلهامن الاصول بخلاف المقدمات البعيدة مثل ماسيذ كره من المباحث بعد

يتوقف عليها تحقيقُ الفقه (1) وينبنى عليها من مسائله ؛ وليس كذلك ؛ فليس كل ما يفتقر اليه الفقه يعدُ من أصوله ، وانما اللازم أن كل أصل يضاف الى الفقه لا ينبنى عليه فقه فليس بأصل له

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التى تكلم عليها المتأخرون وأدخلو هافيها ، كمسألة ابتداء الوضع (٢) ، ومسألة الإباحة (٣) هل هى تكليف أم لا، ومسألة أمر المعدوم ، ومسألة هل كان النبي على متعبّد ابشرع أم لا ، ومسألة لا تكليف الا بفعل . كما انه لا ينبغي (٤) أن يعد منها ماليس منها ثم البحث فيه في عامه وان انبني عليه الفقه ، كفصول كثيرة من النحو ، نحو معانى الحروف ،

(١) تحقيقه غير استنباطه. ولهذا الغرض لم يقل مسائله بل من مسائله

(٢) أضف اليها مسألة الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز ، ونحو ذلك

(٣) تكلم على المباح فى خمس مسائل تأتى قريباً. فعليك أن تنظر فيها بضابطه فى هــذه القدمــة لتعرف الفرق بين البحث في كون الاباحــة تكليفا أولا وبين تلك المسائل، حتى عد هذا خارجا عن الاصول وعد مباحثه الحمسة من الاصول

(3) ذكر فيما قبل الكاف نوعا من المسائل التي لا يصبح ادخالها في أصول الفقه وجعل ضابطه كل مسألة لا يبنى عليها فقه ، ومثل له بكثير من مبادى الاحكام وبعض المبادى اللغوية كسألة ابتداء الوضع _ وهذا نوع آخر وهو ما ينبنى عليه فقه ولحكنه ليس من مسائل الا صول بل من مباحث علم آخر وقد استوفى البحث فيه في علمه الحاص به ، وذلك كربادى النحو واللغة . وبهذا البيان تعلم أن قوله (ثم البحث فيه في علمه) جملة اسمية معطوفة على صلة ما ، ولعل اصل النسخة (وتم البحث لخ) مجملة فعلية من التمام فحرفت الى ماترى

وبعد فالمعروف أن مباحث النه عو واللغة ذكرت فى الاصول لا على أنها من مسائله بل من مقدماته التى يتوقف عليها توقفا قريبا . نعمكان ينبغى ألا يتوسعوا فى بحثها وتحريرها كأنها مسائل من هذا العلم لا نها محققة فى علم آخر . ولعل هذا هو مراد المؤلف .

وتقاسيم الاسم والفعل والحرف ، والكلام على الحقيقة والمجاز ، وعلى المشترك والمترك والمترف ، والمشتق ، وشبه ذلك

غير أنه يُتكلم من الأحكام العربية في أصول الفقه على مسألة هي عريقة في الأصول: وهي أن القرآن عربي والسنة عربية الا بمعني أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل الأن هذا من علم النحو واللغة الله بعني أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي المجيث إذا حقق هذا التحقيق سُلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعها في أنواع مخاطباتها خاصة ، فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن المحسب ما يعطيه العقل فيها الا بحسب ما يُفهم من طريق الوضع ، وفي ذلك فساد كبير وخروج عرب مقصود الشارع . وهذه مسألة مبينة (١) في كتاب المقاصد والحديثة

(فصل) وكل مسألة فى أصول الفقه يندنى عليها فقه الأأنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف فيها خلاف في الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاء كالخلاف مع المعتزلة فى الواجب الخير (٢) والمحرّم الخير (٣) فان كل فرقة موافقة

⁽١) في المسألة الاولى من النوع الثاني في المقاصد

⁽٣) فالجمهور قالوا الواجب واحد مبهم يتحقق في الخارج في أحد هدد المعينات التي خير بينها. وقال المعتزلة بل الواجب الجميع. قال الامام في البرهان انهم معترفون بأن من قرك الجميع لايثاب نواب واجبات. ومن فعدل الجميع لايثاب نواب واجبات. فلافائدة في هذا الحلاف عمليابل هونظرى صرف لا يبنى عليه تفرقة في العدمل فلا يصح الاشتغال بأدلته في علم الاصول

⁽٣) قال الاولون يجوز أن يحرم واحد لابعينه ويكون معناه أن عليه أن. يترك أيها شاء جمعا وبدلا فلا يجمع بينها في الفعدل. وقال المعتزلة لايجوز بل المحرم.

اللّخرى فى نفس العمل ؛ وإنما اختلفوا فى الاعتقاد بناء على أصل محررفى علم الكلام ، وفى أصول الفقهله تقرير أيضا ، وهو : هل الوجوب والتحريم أوغيرها راجعة إلى صفات الاعيان (1) أو إلى خطاب الشارع ؟ وكمسألة تكليف الكفار بالفروع (٢) عند الفخر الرازى ، وهو ظاهر ، فانه لا ينبنى عليه عمل ، وما أشبه ذلك من المسائل التى فرضوها مما لا نمرة له فى الفقه .

لايقال: إن مايرجع الخلاف فيه إلى الاعتقاد ينبنى عليه حكم ذلك الاعتقاد من وجوب أو تحريم ، وأيضا ينبنى عليه عصمة الدم والمال ، والحكم بالعدالة أو غيرها من الكفر الى مادونه ، وأشباه ذلك ، وهو من علم الفروع . لأنا نقول : هذا جار في علم الكلام في جميع مسائله ، فليكن من أصول الفقه ، وليس كذلك . و إنما المقصود ماتقدم

الجميع وترك واحدكاف في الامتنال . والادلة من الطرفين والردود هي بعينها المذكورة في الواجب المخير , واذن فليس من فائدة عملية في هذا الحلاف أيضا · هذا مايريده المؤلف وهو واضح

(١) لعل صوابه الافعال. وهي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. فالمعتزلة القائلون بها يقولون ان الامر بواحد مبهم غير مستقيم، لانه مجهول ويقبّح العقل الامر بالحجهول. والجمهور يقولون ان الوجوب والتحريم بخطاب الشرع ولادخل للعقل فيه ولاحسن ولاقبح في الافعال الا بأمر الشارع ونهيه فلا مانع من الامر بواحد مبهم من أشياء معينة كخصال الكفارة ، على أن له جهة تعيين بأنه أحد الاشياء المعينة. فهذا وجه بناء مسألة المخير على قاعدة التحسين

(۲) راجع الأسنوى فقد ذكر له فوائد عملية كثيرة من تنفيذ عتقه وطلاقه ... فى نحو عشرة فروع خلافية؛ نعم انه قيد كلامه بقوله عند الفخر الرازى ، والرازى يقول لافائدة فى التكليف الا تضعيف العذاب عليهم فى الآخرة ، وعليه فليس له عنده فائدة عملية فقهية للكن بعد ظهور هذه الفروع واطلاع المؤلف عليها بدليل تقييده بكلام الرازى كان ينبغى للمؤلف حذف مسألة تكليف الكفار من مجته هذا

المقرمة الخاصبة

كل مسألة لاينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيها لم يدل على استحسانه دليل شرعى ؛ وأعنى بالعمل عمل القلب وعمل المجوارح من حيثهو مطاوب (١) شرعا .

والدليل على ذلك استقراء الشريعة: فإنّا رأينا الشارع يُعرض عمّا لا يفيد علا مكافا به (٢٠). ففي القرآن السكريم: (يَسْأُلُونْكَ عَن ِ الأَهِلَةِ ، قُلْ هِي مَوَاقيتُ لِلنّاسِ وَالْحَجِّ) فوقع الجواب بما يتعلق به العمل ، إعراضاً عماقصده السائل من السؤال عن الهلال: لم يبدو في أول الشهر دقيقا كالخيط ثم يمتلىء حتى يصبر بدرا ثم يعود الى حالته الاولى ، ثم قال (ولكيس البرُّ بأنُ كَانُوا النُهُوتَ مَنْ ظُهُو رَهَا) بناء على تأويل مَن تأول أن الا يَه كلما نزلت في هذا النبيُوتَ مَنْ ظُهُو رَهَا) بناء على تأويل مَن تأول أن الا يَه كلما نزلت في هذا

(١) المباح ليس مطاوبا شرعا كإيأتى له في محمه فقاعدته هـذه تقتضى أن البحث الذى ينبنى عليه استنباط المباح ومعرفة أن العمل الفلانى مباح لايكون مستحسنا شرعا، وهو غير ظاهر فتقييده بالحيثية فيه خفاء

(٢) أليس هذا من باب النظر في مصنوعات الله المؤدى الى قوة الايمان وزيادة البصيرة بكمالات الخالق جل شأنه امتئالا للا يات الطالبة من المكلفين النظر في السموات والارض وما فيها وندا قالوا ان الجواب بالا ية عن السؤال من الاسلوب الحكيم أي انه اليق بحال هذا السائل لمعنى عرفه صلى الله عليه وسلم فيه. وعليه فلو أجابه صلى الله عليه وسلم بما يطلب لكان فيه فائدة عملية قلبية الا أنه رأى الاليق بحاله توجيه فكره الى ثمرة من ثمرات طريقة سير الهلال، بدل بيان نفس الطريقة التي لا يفهمها هو وقد يسر فهمها على كثير من العرب. ومثله لا يناسب منصب النبوة . فالعدول حال السائل وأمثاله كما هو اللائق بمنصب النبوة وان كان الجواب المطابق للسؤال قدد يؤدى الى فائدة عملية قابية فأمل

المعنى ، فكان من جملة الجواب أن هذا السؤال _ فى التمثيل _ إتيان البيوت من ظهورها ، والبر إلى التقوى لا العلم بهذه الأمور التى لاتفيد نفعا فى التكايف ولا تجر اليه . وقال تعالى _ بعدسؤالهم عن الساعة : أيّانَ مُرْساها ه ـ: (فيم أنت من في كراها) أى إن السؤال عن هذا سؤال عا لا يعنى ، إذ يكفى من علمها أنه لابد منها ، ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال السائل : «ما أع : درت لها ه (١١) » إعراضا عن صريح سؤاله إلى ما يتعلق بها ما فيه فائدة ، ولم يجبه عما سأل . وقال تعالى : (يَا يُها اللّه بِن آمنُوا لا تسألُوا عن أشياء إن تُبد لكم " تسؤه كم) نزلت فى رجل سأل: من أبى ? روى (٢) أنه عليه السلام قام يوما يُرف الغضب فى وجهه فقال : لا تسألونى عن شىء الا أنبأتكم . فقام رجل فقال يارسول الله مَن أبى ? قال : أبوك حذافة . فنزلت . وفى البابين روايات أخر . وقال ابن عباس _ فى سؤال بنى اسرائيل عن صفات البقرة — : لو ذبحوا بقرة ما لا جزأتهم ، ولكن شد دوا فشد دالله عن عليهم . البقرة — : لو ذبحوا بقرة ما لا جزأتهم ، ولكن شد دوا فشد يجرى الكلام فى الآية قبلها (٣) عند من روى أن الآية نزلت (٤) فيمن سأل (٥) : اكحبنا هذا المعنى يجرى الكلام فى المامنا أم للأبد ؟ فقال عليه السلام: (للأبد . ولو قلت « نعم » لو جبت ") (١)

⁽۱) رواه البخارى ومسلم ــ وقال عنه الحافظ العراقي في تخريجه لاحاديث الاحياء متفق عايه من حديث انس ومن حديث ابي موسى وابن مسعود بنحوه

 ⁽۲) رواه الشيخان
 (۳) آية لاتسألوا الخ

⁽٤) هذا البحث مستوفى فى المسألة النانية من أحكام السؤال والجواب فى قسم الاجتهاد آخر الكتاب

⁽٥) سأل بعد نزول آية ولله على الناس حج البيت كايأتي للمؤلف في الجزء الرابع

⁽٦) هذه الجمالة ملفقه من حديثين في قصتين مختلفتين كا يفهم من الاسلوب

وفى بعض رواياته «فذرُونى ما تَركتكم فاتماهلك مَن كان قبلكم بكثرة سؤالهم أنبياءهم » الحديث. وانما سؤ ألهم هنا زيادة (١) لافائدة عمل فيها ، لأنهم لو سكتوا لم يقفوا عن عمل ، فصار السؤال لا فائدة فيه . ومن هنا نهى عليه السلام «عن قيل وقال وكثرة السؤال (٢) » لانه مظنة السؤال عا لايفيد . وقد سأله جبريل عن الساعة فقال : (ما المسئول عنها باعلم من السائل) (٣) فأخبره

العربي وكما يعلم من مراجعة مسلم في باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم وفي باب فرض الحج مرة والأصل أنه لما فرض الحج قال رجل أفي كل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا .ثم قال ذروني ماتر كتكم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعمتم أنما اهاك من كان قبلكم كثرة سؤالهم الح والسائل هنا هو الاقرع بن حابس وهذه القصه هي المناسبة القام.

أما الحديث الآخر فني صفة متعه النبي صلى الله عليه وسلم في الحج قال سراقة ابن مالك ارأبت متعتنا هذه لعامنا أملابد ففال بل هي للاثبد اه

- (١) فقد سأل بعد ما أخذ من العلوم حاجته لأن ظاهر الآية الاطـــلاق وهو أن حجهم لايجب الا مرة في العمر . والآية تنزل على هذا الوجه بمعنى أن الاجابة على الاسئلة الـــكثيرة مظنة الاساءة بزيادة تـكليف لم يكن ا و بجواب يكرهــه السائل ولو في غير التــكليف وان كان ليس في خصوص سبها هنا ما يكرهون لان الجواب بما فيه أيس مر وهو ان الحج واجب مرة فقط
- (٢) ان الله كره لكم قيل وقال واضاعة المال وكثرة السؤال ـــ رواه البخارى واللفظ له ومسلم وابو داود عن المغيرة وابو يعلى وابن حبان في صحيحه من حديث أي هريرة بنحوه
- (٣) جزء من حديث طويل رواه البخارى ورواه في التيسير عن الحمسة ماعـــدا البخارى بلفظاطول والجميع متفقون على الجزء الذى هنا

أن ليس عنده مِن ذلك عِلم ، وذلك يبيّن أن السؤال عنها لا يتعلق به (١) تكليف ؛ ولمَّا كان ينبني على ظهور أماراتها الحذر منهاومن الوقوع في الأفعال (٢) التي هي من أماراتِها ، والرجوعُ الى الله عندها ، أخبره بذلك ؛ ثم ختم عليه السلام ذلك الحديث بتمريفه عمر أن جبريل أتاهم ليعامهم دينهم . فضح إذاً أن من جملة دينهم في فصل السؤال عن الساعة أنه مما لا يجب العلم به ، أعنى علم زمان إتيانها . فليتنبه لهذا المعنى في الحديث وفائدة سؤاله له عنها . وقال : «إن أعظم الناس مُجرما من سأل عن شيء لم يحرَّم فحرِّم من أجل مسألته (٣)» ، وهومما . نحن فيه ۽ فإنه إذا لم يحرم فما فائدة السؤال عنه بالنسبة الى العمل ? وقرأ عمر بن الخطَّابِ (وَ فَا كِمَةً وَأَبًّا) وقال هذه الفاكهة فما الأبِّ () ﴿ ثُمَّ قَالَ نُهمِينًا عَنِ التكلُّف. وفي القرآن الكريم: ﴿ وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلُ الرُّوحُ مِن أَمْرُ رَبِّي) الآية ، وهذا بحسب الظاهر يفيد أنهم لم يجابوا وأن هذا مما لا يحتاج اليه في التكايف. وروى أنأصحاب النبي برات ملواملة فقالوا: يارسول الله حدِّ ثنا . فأنزل الله تعالى : (اللهُ نَزَّلَ أحْسَنَ الْحديث كِتابًا مُتشابهاً) الآية ؛ وهو كالنص في الرد علمهم فما سألوا ، وأنه لا ينبغي السؤال إلا فيما يفيد في التعبد لله ع ثم ملوا ملة فقالوا حدٌّ ثنا جديثًا فوق الحديث ودون القرآن ؟ فنزلت سورة يوسف . انظر الحديث في فضائل القرآن لأني عبيد . وتأمل خبر

[&]quot;(١) والا لعلمه صلى الله عليه وسلم، واذا كان هو لايعنيه علمها وهو المعنى" بالعلم والمعارف الربانيه فغيره أولي

⁽٢) كما ينبه عليه حديث الترمذي مجملا «بكون بين يدى الساعة فتن كقطع الليل المظلم الخ ـ الى أن قال - يبيع أقوام دينهم بعرض من الدنيا »

⁽٣) اخرجه في التيسير عن الشيخين وابي داود

⁽٤) أي أنه لفت نظرهم أولا الى أنهناشيئامجهولا ليبني عليه هذه الفائدة العلمية

موافقات ج ١ - م - ٤

عرابن الخطّاب مع ضبيع (١) في سؤاله الناس عن أشياء من القرآن لا يغبني عليها حكم تكليفي ، وتأديب عرله . وقد سأل ابن الكواء على بن أبي طالب عن (الذَّارِيَاتِ ذَرْواً فَالْحا مِلاتِ وقراً) الخفال له على : ويلك اسل تفقيها ولا تسأل تعنياً ، ثم أجابه ، فقال له ابن الكواء : أفرأيت السواد الذي في القمر ؟ فقال : أعيى سأل عن عياء ، ثم أجابه ، ثم سأله عن أشياء ، وفي المحديث طول . وقد كان مالك (٢) بن أنس يكره الكلام في اليس تعته عمل ، ويمكى كراهية معن تقدم وبيان عدم الاستحسان فيه من أوجه متعددة :

منها أنه شغل عما يَعنى من أمر التكايف الذي طُوَّة المكلف بما لا يعنى به إذ لا ينبنى على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة با أما في الآخرة فإنه يسأل عما أمر به أو نهى عنه به وأما في الدنيا فان علم علم علم من ذلك لايزيده في تدبير رزقه ولا ينقصه به وأما اللذة الحاصلة عنه في الحال فلا تني مشقة اكتسابها وتعب طلبها بالذة حصولها . وإن فرض أن فيه فائدة في الدنيا فمن شرط كونها فائدة شهادة الشرع لها بذلك به وكم من لذة وفائدة يعد هاالإنسان كذلك وليست في أحكام الشرع إلا على الضد، كالزني موشرب الجر موسائر وجوه الفسق، والمعاصي التي يتعلق بها غرض عاجل . فإذاً قطع الزمان فيما لا يُجنى ثمرة في الدارين ، مع تعطيل ما يُجنى الثمرة ، من فعل مالا ينبغي

ومنها أن الشرع قد جاء ببيان ماتصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أثم الوجوه وأكلها ؛ فما خرج عن ذلك قد أيظن أنه على خلاف ذلك ، وهو مشاهد في التجربة العاديّة: فإن عامة المشتغلين بالعاوم التي لاتتعلق بهسا

⁽١) في المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد أنه صبيغ بالصاد المهملة والغين المعجمة قال انه ضربه وشرّد به لمّسا كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل

⁽٢) يأتى ذلكمبسوطافي المسألة السابعة من الطرف الثالث من كتاب الاجتهاد (ج ٤)

ثمرة تكليفية ، تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم ، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدى الى التقاطع والندابر والتعصب ، حتى تفرقوا شيعا (1). وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنة . ولم يكن أصل التفرق إلا بهذا السبب ، حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يعنى ، وخرجوا إلى مالا يعنى ، فذلك فتنة على المتعلم والعالم ، وإعراض الشارع مع حصول السؤال عن الجواب من أوضح الأدلة على أن اتباع مثله من العلم فتنة أو تعطيل للزمان في غير تحصيل . ومنها أن تتبع النظر في كل شيء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم ، ولم يكونوا كذلك الا بتعلقهم بما يخالف السنة . فاتباعهم في نحلة هذا شأنها خطأ عظيم ، وانحراف عن الجادة . ووجوه عدم الاستحسان كشيرة

فان قيل: العلم محبوب على الجلة ، ومطاوب على الإطلاق ، وقد جاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق ، فتنتظم صيغه كل علم ، ومن جلة العلوم ما يتعلق به عمل ، ومالا يتعلق به عمل ، فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكم . وأيضاً فقد قال العلماء: إن تعلم كل علم فرض كفاية ، كالسحر والطلسمات وغيرها من العلوم البعيدة الغرض عن العمل ، فما ظنت بما قرب منه كالحساب والهندسة وشبه ذلك ? وأيضاً فعلم التفسير من جملة العاوم المطاوبة ، وقد لا ينبني عليه عمل . وتأمل حكاية الفخر الرازى : أن بعض العلماء مر بهودى و بين يديه مسلم يقرأ عليه علم هيئة العالم ، فسأل اليهودي عما يقرأ عليه . فقال و بين يديه مسلم يقرأ عليه غلم هيئة العالم ، فسأل اليهودي عما يقرأ عليه . فقال : قوله له : أنا أفسر له آية من كتاب الله . فسأله ماهى ؟ وهو متعجب . فقال : قوله

⁽١) وذلك كاختلافهم في نجاة أبويه صلى الله عليه وسلم فانه طالما شقى به الناس فرقه وتدابرا

تعالى : (أَ فَكُمْ يَسْظُرُ وَا إِلَى السَّمَاءُ فَوْ قَهْمٌ كَيْفَ بَنَيْنَا هَا وَزَيَّنَا هَا وَ مَا لَمَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿) قَالَ اليهودى : فأنا أبين له كيفية بنائها وتزيينها . فاستحسن ذلك العالم منه . هذا معنى الحكاية لالفظها . وأيضاً فإن قوله تعالى : (أَ وَ لَمْ يَسْظُرُ وَا فِي مَلَكُوتِ السَّمُ واتِ وَ الأَرْضِ وَ مَا تَخْلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءً) يَسْظُرُ وَا فِي مَلَكُوتِ السَّمُ واتِ وَ الأَرْضِ وَ مَا تَخْلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءً) يشمل كو مَلَك علم ظهر في الوجود من معقول أو منقول ، مكتسب أو موهوب ، وأشباهها من الأيات

ويزعم الفلاسفة أن حقيقة الفلسفة إنما هو النظر فى الموجودات على الإطلاق، من حيث تدل على صائعها ، ومعلوم طلب النظر فى الدلائل والمخلوقات . فهذه وجوه تدل على عموم الاستحسان فى كل علم على الإطلاق والعموم

فالجواب عن الأول: أن عوم الطلب مخصوص ، و إطلاقه مقيد ، بما تقدم من الأدلة ، والذي يوضحه أمران: أحدها أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الاشياء التي ليس تحتها عمل ، مع أنهم كانوا أعلم بمعني العلم المطلوب ؛ بل قد عد عر ذلك في نحو (وفاكمة وأبّا) من التكلف الذي نهي عنه . وتأديبه ضبيعا ظاهر فيا نحن فيه ، مع انه لم يُنكر عليه . ولم يفعلوا ذلك عنه . وتأديبه ضبيعا ظاهر فيا نحن فيه ، مع انه لم يُنكر عليه . ولم يفعلوا ذلك إلا لأن رسول الله عملية لم يخض في شيء من ذلك ، ولو كان لنقل . لكنه لم ينقل ، فدل على عدمه ، والثاني ماثبت في كتاب المقاصد أن هذه الشريعة أمية ، لا مة أمية . وقد قال عليه السلام : «نحن أ مة أمية (أ) لا نحسب ولا نكتب ، الشهر هكذا وهكذا » الى نظائر ذلك . والمسألة مبسوطة خالك والحد لله

وعن الثانى : أنَّا لانسلم ذلك على الإطلاق ؛ و إعافرض الكفاية ردَّ كل

⁽١) رواه النسائي بلفظ نَّا أممال ، ومسلم بلفظ انَّا أيضا، وتقديم نكتب على نحسب

فاسدو إبطاله ، عُمَم ذلك الفاسد أو جُمل ، إلا أنه لابد من عمم أنه فاسد . والشرع متكفل بذلك . والبرهان على ذلك أن موسى عليه السلام لم يعلم علم السحر الذي جاء به السحرة ، مع أنه بطل على يديه بأمر هو أقوى من السحر ، وهو المعجزة ۽ ولذلك لمّا سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عـظيم خاف موسى من ذلك ؛ ولوكان عالما به لم يَخْف ، كما لم ينحَف العالمـون به ، وهم السَّحَرة ؛ فقال الله له : (لاَ يَخَفُ إِنَّكَ أَنتَ الأُعْلَىٰ) ثم قال : (إنَّا صَنعوا السَّحَرة ؛ كَيْدُ سَاحِرٍ ولا يُفْلِحُ السَّاحِرِ حَيْثُ أَكَىٰ) وهذا تعريف (١) بعد التنكير. ولوكان عالما به لم يُعسَرُّف به . والذي كان يَعرف من ذلك أنهم مبطاون في دعواهم على الجلة. وهكذا الحسكم في كل مسألة من هذا الباب. فإذا حصل الإبطال والرد ، بأى وجه حصل ، ولو بخارقة على يد ولى لله ، أو بأمر خارج عن ذلك العلم ناشىء عن فرقان التقوى ، فهو المراد . فلم يتعين إذاً طلب معرفة تلك العاوم من الشرع

وعن الثالث أنعلم التفسير مطاوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب فاذا كان المراد معلوما فالزيادة على ذلك تسكلف. ويتبين ذلك في مسألة عمر: وذلك أنه لما قرأ (وَ فَاكِهَـةٌ وَأَبًّا) توقف في معنى الأُبِّ ، وهو معنى إفرادي لايقدح عدم العلم به في علم المعنى التركيبي في الآية؛ إذ هو مفهدوم من حيث أخبر الله تعالى في شأن طعام الانسان أنه أنزل من السماء ماء فأخرج به أصنافا كثيرة مما هو مر طعام الانسان مباشرة ، كالحب ، والعنب ، والزيتون ، والنخل ، ومما هومن طعامه بواسطة مما هو مرعى للأنعام على الجلة . فبقى التفصيل

⁽١) أي قوله أنما صنعوا الخ تعريف اوسي بأن هذا سحر وصاحبه لا يفاح، بعدتنكير وعدم معرفة من موتى عليهالسلام بذلك

فى كل فرد من تلك الأفراد فضلا ؛ فلا على الإنسان أن لا يعرفه . فمن هذا الوجه _ والله أعلم _ عد البحث عن معنى الأب من التكلف ؛ و إلا فاو توقف عليه فهم المعنى التركيبي من جهته لما كان من التكلف ، بل من المطلوب علمه لقوله : (لِيَدَّ بَرُو ا آياتِه) . ولذلك سأل الناس على المنبر عن معنى التخوف في قوله تعالى : (أو يأخُذُهُم على تخوف في فأجابه الرجل الهُذَل بأن التخوف في لغتهم التنقص ، وأنشده شاهداً عليه :

تَخُوَّفَ الرحلُ منها تامِكاً قَرِداً كَمَا تَخُوَّفَ عُوْدَ النَّبِعةِ السَّفَّنُ فيه فقال عمر: يأمها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فان فيه تفسير كتابكم.

ولما كان السؤال في محافل الناس عن معنى : (وَالْمَرْسُلَاتِ عُرْفاً وَالسَّا بِحَاتَ سَبْحاً) مما يشوش على العامة من غير بناء عمل عليه ، أدّب عمر ضبيعاً بما هو مشهور . فاذاً تفسير قوله: (أَ فَلَمْ يَنْظُرُو إلى السَّماء فَوْقَهُمْ كَيْف بَنَيْنا ها وَزَيَّنَاها) الآية ابعلم الهيئة الذي ليس تحته عمل ،غير سائغ ، ولأن ذلك من قبيل مالا تعرفه العرب ، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها : وهذا المعنى مشروح في كتاب المقاصد بحول الله

وكذلك القدول في كل علم يعزى الى الشريعة لا يؤدى فائدة عمل ، ولا هو مما تعرفه العرب ، فقدت كلف أهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاج على صحة الأخذ في علومهم بآيات من القرآن ، وأحاديث عن النبي عَلَيْكِيْ ، كما استدل أهل العدد بقوله تعالى : (فَاسْأَلُ العادِينَ) وأهل الهندسة بقوله تعالى : (أَنْزَلَ مِنَ الشَّهُ وَ اللهُ وَاللهُ عَلَيْكُ اللهُ وَاللهُ اللهُ وَاللهُ اللهُ وَاللهُ اللهُ اللهُ اللهُ وَاللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ وَاللهُ اللهُ اللهُ

موجبة بقوله : (ا إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرِ مِنْ شَيْءٍ. قُلْ كَمْنِ أَنْزَلَ الْكَيْتَابَ؟) الآية ا وعلى بعض الضروبُ الحلية والشرطية بأشياء أخر . وأهل خط الرمل بقوله سبحانه : (أَوْ أَ ثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ) وقوله عليه السلام: « كَأَنَ نَبِيٌّ يَخْطُّ فِي الرَّمْـلِ » (١) الى ُغـَـير ذلكُ مما هو مسطور في الكتب ؛ وجميعه أن أيقطع بأنه مقصود لما تقدم. وبه تعلم الجواب عن السؤال الرابع وأن قوله : ﴿ أُو لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُونَ السَّمْزَاتَ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ كَشِيءً) لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علومُ الفلسفة التي لاعهد للعرب بها (٣) ، ولا يليق بالأثميِّين الذين بعث فيهم النبي

(١) كان نبي من الانبياء يخط فمن وافقخطه فذاك . رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن معاوية بن الحسكم _ قيل كان هـــذا النبي ادريس أو دانيــال أو خالد ابن سنان ـ وقد شرحه انن خلدون في المقدمة في فصل (انواع مدارك الغيب) (٢) أَى وجميع المسطور في هذه الكتب يأتون فيه بما يدل على القطع بأن هذه الآيات مقصود منها ما استدلوا عليه . يعني وانما هي تكافات لا تليق بلسان العرب ومعهودها

(٣) اذا نظرنا للتحديث الصحيح: «بلغوا عنى ولو آية فرب مبلِّغ أوعى من سامع» مع العلم بأن القرآن للناس كافة وأنه ليس مخاطباً به خصوص طائفة العرب في العهد الاول لها بل العرب كابهم في عهدهم الاول وغيره وغير العرب كذلك ـ اذا نظرنا بهذا النظر ــ لا يمكننا أن نقف بالقرآن وبعلومه وأسراره وأشاراته عندما يريده المؤلف.

وكيف نوفق بين مايدعو اليه من ذلك وبين ما ثبت من أنه لاينضب معينه؟ والخير في الاعتدال ، فكل مالا تساعد عايه اللغة ولا يدخــل في مقاصد التشريع يعامل المعاملة التي يريدها المؤلف ؛أما مالا تنبو عنه اللغة ويدخل في مقاصد الشريعة الأمى عَلَيْ بِملة سهلة سمحة ؛ والفلسفة _ على فرض أنها جائزة الطلب _ صعبة المأخذ ، وعرة المسلك ، بعيدة الملتمس ، لا يليق الخطاب بتعامها كى تتعرف آيات الله ودلائل توحيده للعرب الناشئين ف محض الأمية ، فكيف وهي مذمومة على ألسنة أهل الشريعة ، منبه على ذمها بما تقدم في أول المسألة

وأذا ثبت هذا فالصواب أن مالا ينبنى عليه عمل غير مطلوب فى الشرع فإذا ثبت هذا فالصواب أن مالا ينبنى عليه عمل غير مطلوب والتفسير ، فإن كان تم ما يتوقف عليه المطلوب كألفاظ اللغة ، وعلم النحو ، والتفسير ، وأشباه ذلك فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب ، إما شرعا ، و إما عقلا ، حسما تبين في موضعه . لكن هنا معنى آخر لابد من الالتفات إليه وهو :

المقرمة السأدسة

وذلك أن مايتوقف عليه معرفة المطاوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لايليق بالجمهور، وإن فرض (١) تحقيقاً.

فأما الأول فهو المطلوب المنبه عليه ، كما إذا طُلب معنى الَمَلَاك فقيل : إنه خَلْقُ مِن خَلْقَ مَن جنسه ، أو معنى التخوف ، فقيل : هوالتنقص ، أومعنى الكوكب فقيل : هوالتنقص ، أومعنى الكوكب فقيل : هذا الذى نشاهده بالليل ، ونحو ذلك . فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال

وعلى هذا وقع البيان في الشريعة ، كما قال عليه السلام: « الكَيْرُ وَ بَطُّور

بوجه فلا يوجد مانع من اضافته الى الكتاب العزيز ،ومنه مايتملق بالنظر فيمصنوعات الله للتدبر والاعتبار وتقوية الايمان وزيادة الفهم والبصيرة

(٢) سينازع في كونه تحقيقا وأنه يتعذر الوصول لحقائق الاشياء فلذا قال وأن فرض

الحق و عَمْطُ الناس» (١) ففسره بلازمه الظاهر لحكل أحد ، وكما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها . وقد بين عليه السلام الصلاة والحج بفعله وقوله على مايليق بالجهور، وكذلك سائر الأمور به وهي عادة العرب ، والشريعة عربية ، ولأن الأمة أمية ، فلا يليق بها من البيان إلا الأمي . وقد تبين هذا في كتاب المقاصد مشروحاوا لحدلله . فإذا التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها مرن البيانات القريبة

وأما الثانى وهو مالا يليق بالجهور ، فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له ، لأن مسالك صعبة المرام ، وما جعل عليكم في الدين من حرج . كما إذا طلب معنى الملك ، فأحيل به على معنى أغض منه وهو : « ماهية محردة عن المادة أصلا » ، أو يقال : « جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلى » به أو طلب معنى الانسان ، فقيل : « هو الحيوان الناطق المائت » ؛ أو يقال ماالكوكب ? فيجاب بأ نهجسم «بسيط ، كُرِي من ، كانه الطبيعي نفس الفلك ، من شأنه أن يندر ، متحرك على الوسط ، غير مشتمل عليه » ؛ أو سئل عن المكان ، فيقال : « هو السطح الباطن من الجرم الحاوى ، الماس السطح الظاهر من الجسم المحوى » وما أشبه ذلك من الأمور التي لا تعرفها العرب ، ولا يوصل اليها الا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعانى . ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هدنا ولا كأنى به ،

وأيضاً فإن هذا تسوُّر على طلب معرفة ماهيات الاشياء ، وقد اعترف أصحابه بصعوبته ، بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعذر ، وأنهم أوجبوا أن لأ يعرف شيء من الأشياء على حقيقته ، إذ الجواهر لها فصول مجهولة ، والجواهر عرفت بأمور (١) رواه مسلم والترمذي

سلبية؛ فإن الذاتى الخاص (١) إن عُلم في غير هذه الماهية لم يكن خاصاً ، و إن لم يعلم فكان غير ظاهر للحس فهو مجهول ؛ فإن ُعرِّف ذلك الخاص بغير ما يخصه فليس بتعريف ، والخاص به كالخاص المذكور أو لا ، فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة ، أو ظاهرة من طريق أخرى ، وذلك لا يني بتعريف الماهيات . هذا في الجوهر ، وأما العرض فإنما يعرف باللوازم ، إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك ، وأيضاً ماذكر في الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتي سواها ، وللمنازع أن يطالب بذلك ، وليس للحاد أن يقول : لو كان من وصف آخر لا طلعت عليه ، إذ كثير من الصفات غير ظاهر ، ولا يقال أيضاً : أو كان من ذاتي آخر ماعرف الماهية دونه ، لأ نا نقول : إنما تعرف الحقيقة إذا عرف جميع ذاتياتها ، فإذا جاز أن يكون من ذاتي لم يعرف ، حصل الشك في عرف جميع ذاتياتها ، فإذا جاز أن يكون من ذاتي لم يعرف ، حصل الشك في معرفة الماهية

فظهر أن الحدود على ماشرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها • ومشل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها • وهذا المعنى تقرر: وهو أن ماهيات الاشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها ، فتسور الافسان على معرفتها رمى في عماية • هذا كله في التصور

وأما التصديق فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية ، أو قريبة من الضرورية ، حسم يتبين في آخر هذا الكتاب بحول

⁽۱) الذي يراد جعله فصلا ان علم بوجوده في غير الماهية التي يراد جعله فصلا له يكن خاصا، وان لم يعلم في غيرها كان مجهولا ،فإن عر فناه بشيء لايخصه فليس تعريفا له ، وان عر فناه بشيء خاص به انتقل الكلام اليه كالخاص الذي هو موضوع الكلام ، فيتسلسل .فلا بد من الرجوع في كون الفصل ذاتيا خاصا الى أمور محسوسة الح.وذلك نادر الحصول .فلا يفي بما يطلب من تعريف الماهيات الكثيرة

الله وقوّته . فاذا كان كذلك فهو الذي تبت طلبه في الشريعة وهوالذي نبّه القرآن على أمثاله ، كقوله تعالى : (قُلُ على أمثاله ، كقوله تعالى : (قُلُ عَلَى أَكُنُ لاَ يَخْلُقُ ؟) وقوله تعالى : (قُلُ يُحْلُقُ) وقوله تعالى : (الله الذي خَلَقَ كُمْ مُنَّ يُحْمِيما الذي أنشأها أوَّلَ مَرَّة) الى آخرها ، وقوله تعالى : (الله الذي خَلَقَ كُمْ مَنْ يَفْعِلُ مِن مُمَّ رَخَعَ يُحْمِيم ، هَلْ مِن شُرَ كَائِكُمْ مَنْ يَفْعِلُ مِن أَمْرَ كَائِكُمْ مَنْ يَفْعِلُ مِن أَدْ لِكُمْ مِن شَيْء ؟) وقوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة الآالله ولا الله وقوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة الآالله ولا الله وقوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة الآالله ولا الله وقوله تعالى : (أَ فَرَأُ وَتُمُ مَا تُمْءُ وَنَ ؟) وهذا إذا احتيج إلى الدليل في التصديق . و إلا فتقرير الحكم كاف ،

وعلى هذاالنحو مر السلف الصالح في بث الشريعة للمؤالف والمخالف . ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكايفية ، علم أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين ، لكن من غير ترتيب متكانف ، ولا نظم مؤلف (۱) بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه ، ولا يبالون كيف وقع في ترتيبه ، إذا كان قريب المأخذ ، سهل الملتمس . هذا وإن كان راجعا(۲) إلى نظم الأقدمين في التحصيل ، فمن حيث كانوا يتحرّون إيصال المقصود ، لامن حيث احتذاء من تقدمهم

وأما إذا كان الطريق مرتباعلى قياسات مركبة أو غبر مركبة ، إلا أن ف إيصالها إلى المطاوب بعض التوقف للعقل ، فليس هذا الطريق بشرعى ، ولا تجده في القرآن ، ولا في السنّة ، ولا في كلام السلف الصالح ، فانذلك متلفة للعقل

⁽١) كقياسات المنطق

⁽٧) أى قد يتفق أن يكون على نظم الاقيسة لا من حيث أنهم قصدوا الاقتداء بالفلاسفة في تركيب الادلة بل من جهة أنهم قصدوا الوصول الى المقصود فاتفق لهم المشاكلة في النظم كما سيأتى في حديث (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) الا انه نادر كما يأتى في آخر مسألة في الكتاب

و محارة له قبل بلوغ المقصود ، وهو بخلاف وضع التعليم ؛ ولأن المطالب الشرعية إنما هي _ في عامة الامر _ وقتية ، (1) فاللائق بها ما كان في الفهم وقتيا . فلو وضع النظر في الدليل غير وقتي لكان مناقضا لهذه المطالب وهو غير صحيح . وأيضا فإن الإدراكات ليستعلى فن واحد ، ولا هي جارية على التساوى في كل مطلب الا في الضروريات وما قاربها ، فإنها لا تفاوت فيها يعتد به . فاو وضعت الأدلة على غير ذلك (٢) لتعذر هذا المطلب ، ولكان التكليف خاصا لا عاما ، أو أدى إلى تكليف مالايطاق ، أو مافيه حرج ، وكلاها منتف عن الشريعة . وسيأتي في كتاب المقاصد تقرير هذا المعنى

الحقرمةالسا يعة

كل علم شرعى فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد بهلله تعالى ، لا من جهة أخرى ، فان ظهر فيه اعتبار جهة أخرى (٣) فبالتبع والقصد الثانى ، لابالقصد الأول. والدليل على ذلك أمور:

⁽۱) أى مطلوب تحصيلها في الوقت التالى للخطاب بها بدون التراخى الذي يقتضيه السير فى طريقة الاستدلال المنطقى ونظام المناقضات والمعارضات والنقوض الاجمالية التى قد تستغرق الازمان الطويلة ولا تستقر النفس فيها على ماترتاح اليه مع كثرة. المطالب الشرعية اليومية وغيرها

⁽٢) أي غير ما كان من الضروريات وما قاربها

أحدها ما تقدم في المسألة قبل: أن كل علم لا يفيد علا (1) فليس في الشرع مايدل على استحسانه ، ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسنا شرعا ، ولا كان مستحسنا شرعا لبحث عنه الأو لون (٢) من الصحابة والتابعين ، وذلك غير موجود . فما يلزم عنه كذلك

والثانى أن الشرع إنما جاء بالتعبد، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام، كقوله تعالى: (يَأَيُّهُ النَّاسُ اتقوا رَبَّهُمْ) (الركتابُ السلام، كقوله تعالى: (يَأَيُّهُ النَّاسُ اتقوا رَبَّهُمْ) (الركتابُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ النَّور الحيات (كِثَابُ أَنْوَلْنَاهُ) إلَيْكُ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّور با ذَن رَبِّهُمْ إِلَى صِرَاطِ العَز يزالِم ليه النَّاسُ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّور با ذَن رَبِّهُمْ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ وَاللهُ وَاللهُ وَاللهُ اللهُ اللهُ

⁽۱) كالفلسفة النظرية الصرفة، أما الفلسفة العملية كالهندسة والكيمياء والطب والكهرباء وغيرها فليست داخلة في كلامه ولا يصبح أن يقصدها لانها علوم يتوقف عليها حفظ مقاصد الشرع في الضروريات والحاجيات الخ، والمصالح المرسلة تشملها، وهي وسيلة الى التعبد أيضا لان التعبدهو تصرف العبدفي شؤون دنياه وأخراه عماية مصالحها بحيث يجرى في ذلك على مقتضى مارسم له مولاه، لاعلى مقتضى هواه، كا سيأتي للمؤلف

 ⁽۲) ممنوع ؛ فكم من علم شرعى لم يبحث عنه الاولون لعدم الحاجة اليه عندهم؛
 وأقربها الينا علم الاصول ولم يبدأ البحث في تأصيل مسائله في عهد الصحابة والتابعين

والثالث ماجاء من الأدلة الدالة على أن روح العلم هو العمل . و إلا فالعلم عارية وغير منتفع به . فقد قال الله تعالى : (إِنَّمَا يَخْشَى الله مِنْ عبادِهِ الْمُلَماءُ) عالى : (وَإِنّه لَذُو عِلْم لِما عَلَمناه) قال قتادة : يعنى لذو عمل بما علمناه . وقال تعالى : (أمَّنْ هُوَ قَانَتُ انا الآيل سَاجِداً وَقَائِماً يَحْذَرُ الآخِرَة ؟ _ الى أن قال : قُلْ هَلْ يَسْتُوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟) الآية . وقال تعالى : (أ تَأْ مُرُونَ النّاس بِالْبِرِ وَتَنْدَوْنَ أَنْهُ مَا فَانَدُ مُو وَالْعَاوُونَ » قال : عن أبي جعفر محد بن على في قول الله تعالى : « فَكُمْ يُكِروافِيها مُمْ والْعَاوُونَ » قال : عن أبي جعفر محد بن على في قول الله تعالى : « فَكُمْ يُكِروافِيها مُمْ والْعَاوُونَ » قال : قوم وصفوا الحقوالعدل بألسنتهم ، وخالفوه إلى غيره . وعن أبي هريرة (١) قال : « ان

⁽۱) وفى البخارى ومسلم عن ابى وائل عن أسامة بلفظ آخر راجع الجزء التانى من التيسير في باب الرياء

في جهنم أرحاء تدور بعلماء السوء ، فيشرف عليهم بعض من كان يعرفهم في الدنيا في فيهم أرحاء تدور بعلماء السوء ، فيشرف عليهم بعض من كان يعرفهم في الأمر ويقول : ماصير كل غيره (١) » وقال سفيان الثورى : «إنما يتعلم العلم ليتقى به الله وانما فضل العلم على غيره لانه يتقى الله به » وعن النبي على أنه قال : « لا تزول تعدم العبد يوم القيامة حتى أيسأل عن خس (٢) خصال و ذكر فيها وعن علمه ماذا عمل فيه ٤ » وعن أبي الدرداء : «انما أخاف أن يقال لي يوم القيامة : أعلمت أم جهلت ؟ فأقول عامت . فلا تبقى آية من كتاب الله آمرة أو زاجرة إلاجاء تني الله من علم لا ينفع ، ومن قلب لا يخشع ، ومن نفس لا تشبع ، ومن دعاء لا بالله من علم لا ينفع ، ومن قلب لا يخشع ، ومن نفس لا تشبع ، ومن دعاء لا يسمع » وحديث أبي هريرة في الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة قال فيه : « ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن ، فأني به فعرفه يعمه فعرفها فقال : ماعملت فيها ؟ قال . تعامت فيك العلم وعلمته وقرأت القرآن ، اقرب به فستُحب على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارىء . فقد قيل . ثم أمر به فستُحب على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارىء . فقد قيل . ثم أمر به فستُحب على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارىء . فقد قيل . ثم أمر به فستُحب على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارىء . فقد قيل . ثم أمر به فستُحب على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارىء . فقد قيل . ثم أمر به فستُحب على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارىء . فقد قيل . ثم أمر به فستُحب على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارىء . فقد قيل . ثم أمر به فستُحب على العلم و علي المالم و علي اله المالم و علي المالم و علي المالم و علي المالم و علي القرن المن المالم و علي المالم و المالم

(۱) ذكره فى كتاب راموز الحديث للشيخ أحمد ضياء الدين عن الديامى عن أبى هريرة الا انه قال فيه (ارحية) بدل (ارحاء) ولم يذكر لنظ السوء بعد العلماء. وفي البخارى ترجمة بمعنى هذا الحديث

(٢) أخرجه في التيسير عن الترمذى بلفظ لايزول قدما عبديوم القيامة حتى يسأل عن اربع. وفي الترمذى روايتان احداها عن خس وقد ضع فها، وفيها: وماذا عمل فيما علم ، والاخرى وعن علمه فيما فعل. وقال عن الثانية حديث صحيح

وقال فى الترغيب والترهيب بعدان ساق الحديث عن الترمذى _ ورواه البيهق وغيره من حديث معاذ بن جبل ماتزال قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن اربع الى. ان قال وعن علمه ماذا عمل فيه

وجهه حتى ألتى في النار (١) » وقال: «إنّ مِنْ أشد الناس عذابا يوم القيامة عالماً من لم ينفعه الله بعلمه (٢) » وروى أنه عليه السلام كان يستعيذ من علم لا ينفع (٣) . وقالت الحكاء: «من حجب الله عنه العلم عذّ به على الجهل . وأشد منه عذابا من أقبل عليه العلم فأ دبر عنه ، ومن أهدى الله اليه علما فلم يعمل به . » وقال معاذ بن جبل : اعلموا ماشئتم أن تعلموا ، فلن يأ جركم الله بعلمه حتى تعملوا ، وروى أيضا مرفوعاً الى النبي على المحلم وفيه زيادة : « إن العلماء همتهم الرعاية . و إن السفهاء عمتهم الرواية » . وروى موقوفا أيضا عن أنس بن مالك . وعن عبدالرحمن بن عنم قال : حدثني عشرة من أصحاب رسول الله على فقال : « تعلموا ماشئتم أن العلم في مسجد قباء ، إذ خرج علينا رسول الله على فقال : « تعلموا ماشئتم أن

⁽۱) رواه احمد ومسلم والنسائي، ورواه في المصابيح بطوله في الصحاح، ورواه في التيسير باختلاف في اللفظ وفيه ياابا هريرة أولئك الثلاثة أول خلق الله تسعّر بهم الناريوم القيامة

⁽٢) رواه الطبرانى فى الاصغر وابن عسدى فى الكامسلوالبيهقى فى شعب الايمان بلفظ أشد الناس عذابا .قال المناوى ضعفه الترمذى وغيره . وقال العراقى فى تخريجه لاحاديث الاحياء . عن أنى هريرة باسناد ضعيف

⁽٣) عن زيد بن ارقم رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم أنى أعوذ بك من علم لاينفع ومن قلب لايخشم ومن نفس لانشمع ومن دعوة لايستجاب لهمارواه فى الترغيب والترهيب عن مسلم والترمدي والنسائى وهو من حديث طويل

تعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا (١)» وكان رجل يسأل أبا الدرداء فقال له: كلّ ماتسأل عنه تعمل به ٢ قال: لا . قال: فما تصنع باز دياد حجة الله عليك ٢ وقال الحسن: «اعتبروا الناس بأعمالهم ، ودعوا أقوالهم ، فان الله لم يدع قولا إلا جعل عليه دليلا من عمل يصد قه أو يكذ به ، فإذا سمعت قولا حسنا فرويدا بصاحبه ، فإن وافق قوله عمله فنعم ونعمة عين »وقال ابن مسعود: « إن الناس بصاحبه ، فإن وافق قوله عمله فنعم ونعمة قوله فذلك الذي أصاب حظه ، ومن خالف أحسنوا القول كابهم ، فمن وافق فعله قوله فذلك الذي أصاب حظه ، ومن خالف فعله قوله فإنما يو بخ نفسه » وقال الثورى: «إنما يطلب الحديث ليتقى به الله عز وجل ، فاذلك أفضل على غيره من العاوم ، ولولا ذلك كان كسأتر الاشياء » وذكر ماك أنه بلغه عن القاسم بن عهد قال: «أدركت الناس وما يمجبهم القول ، إنما مالك أنه بلغه عن القاسم بن عهد قال: «أدركت الناس وما يمجبهم القول ، إنما مالك أنه بلغه عن القاسم بن عهد قال : «أدركت الناس وما يمجبهم القول ، إنما العلم وسيلة من الوسائل ، ليس ، قصودا لنفسه من حيث النظر الشرعى ، وإنما هو وسيلة الى العمل . وكل ماورد في فضل العلم فإنما هو ثابت للعلم من جهة ماهو مكلّف بالعمل به

فلايقال . إن العلم قد ثبت في الشريعة فضاه ، و إن منازل العاماء فوق منازل الشهداء ، و إن العلماء ورثة الأنبياء ، و إن مرتبة العاماء تلي مرتبة الأنبياء ، و إذا كان كذلك ، وكان الدليل الدال على فضله وطلقالا وقيدا ، فكيف ينكر أنه فضيلة مقصودة لاوسيلة ٢ هذا . و إن كان وسيلة من وجه ، فهو مقصود لنفسه أيضا ، كالإيمان فإنه شرط في صحة العبادات ، ووسيلة إلى قبولها ، ووسع ذلك فهو مقصود لنفسه

⁽۱) فيه روايتان تخالفان هـذه في بعض الالفاظ؛ احداها لابن عـدى والخطيب بسند ضعيف عن أبى الدرداء، والثانيـة لأبى الحسن بن الأخرم في أماليه عن انس (عزيزى)

لأنا نقول: لم يثبت فضله مطلقا ، بل من حيث التوسل به إلى العمل، بدليل ماتقدمذ كره آنفاً. و إلاّ تعارضت الأدلة ، وتناقضت الآيات والأخبار ، وأقوال السلفُ الأخيار. فلا بد من الجع بينها. وما ذكر آنفا شارح لما ذكر في فضل العلم والعلماء . وأما الايمان فإنه عمل من أعمال القاوب، وهو التصديق ي وهو ناشىء عن العلم . والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض ، وإن صح أَنْ تَـكُونَ مَقْصُودَةٌ فَى أَنْفُسُهَا . أما العلم فإنه وسيلة ،وأعلى ذلك العلم بالله ، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدّق بمقتضاه ، وهو الإيمان بالله

فإن قيل : هذا متناقض ، فإنه لا صبح العلم بالله مع التكذيب به .

قيل: بل قد يحصل العلم ع التكديب ، فإنَّ الله قال في قوم : (وجَحَا وا بِهِ السَّنَّيْةُ نَتُهَا أَنْهُ سُومٌ) وقال : (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمْ الْكِتَّابَ يَعْرِ فُونهُ كَمَا يَعْرِ فُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَ إِنَّ فَرِيقاً مَنْهُمْ لَيَكُمْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَمْلَمُونَ) وقال : (الَّذِين. آتَيْنَاهُمْ الْكِتَابَ يَعْرِ فُونَهُ كَايَعْرِ فُونَ أَبْنَاءَهُمْ . الَّذِينَ تخسِروا أَنْفُسَهُم فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ) فأَثبت لهـم المعرفة بالنبي صلى الله عليه وسلم ، ثم بيّن أنهـم لا يؤمنون . وذلك مما يوضح أنَّ الايمان غير العلم ، كما أنَّ الجهل مغاير للكفر نعم قد يكون العلم فضيلة و إن لم يقع العمل به على الجملة ، كالعلم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة في التكايف، إذا فرض أنها لمتقع في الخارج، فإن العلم بها حسن ، وصاحب العملم مثاب عليه ، و بالغ مبالغ العلماء ، لكن من جهمة ماهو مظيَّة الانتفاع عندوجود محله، ولم يخرجه ذلك عن كونه وسيلة . كما أن في تحصيل الطهارة للصلاة فضيلة و إن لم يأت وقت الصلاة بعد ، أوجاء ولم يمكنه اد اؤهالعدر.

فلو فرض أنه تطهر على عزيمة أن لايصلى لم يصح له تواب الطهارة. فكذلك إذا علم على أن لا يعمل لم ينفعه علمه . وقدوجدنا وسمعنا أن كنيرا من النصاري واليهود

يمرفون دين الاسلام، و يعلمون كثيرا من أصوله وفروعه، ولم يكن ذلك نافعا

لهم مع البقاء على الكفر ، باتفاق أهل الأسلام . فالحاصل أن كلّ علم شرعى ليس بمطاوب إلا من جهة ما يتوسّل به اليه وهو العمل

(فصل) ولا ينكر فضل العلم فى الجلة إلا جاهل ؛ ولكن له قصد أصلى وقصد تابع .

فالقصد الأصلى ماتقدم ذكره ؛ وأما التابع فهو الذي يذكره الجهور من كون صاحبه شريفا ، وإن لم يكن في أصله كذلك، وأن الجاهل دني ، مو إن كان في أصله شريفا ؛ وأن قوله نافذ في الأشعار والأ بشار ، وحكمه ماض على الخلق ، وأن تعظيمه واجب على جميع المكافين ، ذقام لهم ، مقام الذي ، لأن العلماء ورثة الأنبياء . وأن العلم جمال ومال ورتبة لا توازيها رتبة ، وأهله أحياء أبد الدهر ... إلى سائر ماله في الدنيا من المناقب الحميدة ، والما ثر الحسنة ، والمنازل الرفيعة فذلك كله غير مقصود من العلم شرعا ، كما أنه غير مقصود من العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، و إن كان صاحبه بناله .

وأيضا فإن فى العلم بالأشياء اذة لا توازيها اذة ، إذ هو نوع من الاستيلاء على المعاوم والحوز له ، ومحبة الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس ، وميلت اليها القاوب وهو مطلبخاص ، برهانه التجربة التامة والاستقراء العام فقد يطانب العلم التفكد به ، والتلذذ بمحادثته ، ولا سيا العلوم التى العقول فيها مجال ، والنظر في أطرافها متسع ، ولاستنباط المجهول من المعاوم فيها طريق متبع .

ولكن كل تابيع من هذه التوابع إما أن يكون خادما القصد الاصلى أوْ لا .. فإن كان خادما له فالقصد اليه ابتداء صحيح . وقد قال تعالى فى معرض المدح : (و اللَّذِين يَقْدُولُونُ رَبَّنَا هَبْ لَنا مِن أُزْوَا جِنَا وَذُرِّيًّا تِنَا قُرُّةً لَلهُ عَيْنِ وَاجْعَلْ نَا الْمُتَقَيْنَ إِمَاماً). وجاء عن بعض السلف الصالح : اللهم اجعلنى من أُمَّة المتقين . وقال عمر لا بنه حين وقع فى نفسه أن الشجرة التى هى مثل من أُمَّة المتقين . وقال عمر لا بنه حين وقع فى نفسه أن الشجرة التى هى مثل

المؤمن النخلة -: « لأَنْ تكون قلتَها أحبُّ الى من كذا وكذا » وفى القرآن عن ابراهيم عليه السلام: (واجْعلُ لى اِسَانَ صِدْق فى الْآخِرِينَ) . فكذلك إذا طلبه لم فيه من الثواب الجزيل فى الآخرة ، وأَشباه ذلك .

وإن كان غير خادم له فالقصد اليه ابتداء غير صحيح ، كتعامه رياء ، أو لينال ليبارى به السفهاء ، أو يباهى به العلماء ، أو يستميل به قاوب العباد ، أو لينال من دنياهم ، أو ما أشبه ذلك . فإن مثل هذا إذا لاح له شيء مما طلب زهد في التعلم ، ورغب في التقدم ، وصعب عليه إحكام ما ابتدأ فيه ، وأنف من الاعتراف بالتقصير ، فرضى بحاكم عقله ، وقاس بجهله ، فصار ممن سئل فأفتى بندير علم فضل وأضل أعادنا الله من ذلك بفضله . وفي الحديث : «لاتماه و العلم لتباعوا به العلماء ، ولا لتماروا به السفهاء ، ولا لتحتازوا به المجالس ، فمن فعل ذلك فالنار به العلماء ، وقال : «من تعلم علما مما يبتني به وجهالله لا يتعلمه الاليصيب به غرضا الحديث الله عن الشهوة الخفية فقال : «هو الرجل يتعلم العلم يريداً ن يُجلس اليه (٣) السلام عن الشهوة الخفية فقال : «هو الرجل يتعلم العلم يريداً ن يُجلس اليه (٣) المديث وفي القرآن العظيم : (ان الذين يَكتبون ما أنزك الله من الكتاب ولا دلة في المعني كثيرة

⁽۱) رواه ابن ماجه وابن حبان في صحيحه والبيهتي عن جابر(ولفظه ولا تخيروا به الحجالس)ورواه أيضا ابن ماجه بنحوه من حديث حذيفة (ترغيب)

⁽٣) رواء في الترغيب والترهيب بلفظ عرضا بالعين المهمسلة عن ابي داود وابن ماجهوابن حبان في صحيحهوالحاكم وقال صحيح على شرط البخاري ومسلم

⁽٣) رواه في الجامع الصدغير عن الديامي في مستند الفردوس عن ابني هريرة بلفظ احذروا الشهوة الحفية العالم يحب أن يجلس اليسه ــ قال العزيزي ضعيف وقال المناوى قال ابن حجر فيه ابراهيم بن محمد الاسلمي متروك

المقدمة الثامئة

العلم الذي هو العلم المعتبر شرعا ـ أعنى الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق — هو العلم الباعث على العمل الذي لا يُخليِّ صاحبة جاريا معهواه كيفها كان ، بلهو المقيِّد لصاحبه بمقتضاه ،الحاملُ له على قوانينه طوعا أو كرها ومعنى هذه الجملة (١) أن أهل العلم في طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى الطالبون له ولما يحصُلوا على كاله بعد ، و إنما هم في طلبه في رتبة التقليد . فهؤلاء إذا دخلوا في العدل به ، فبمقتضى الحل التكليف ، فلا يكتفى الترغيبي والترهيبي ، وعلى مقدارشدة التصديق يخف ثقل التكليف ، فلا يكتفى العلم ههذا بالحل ، دون أمر آخر خارج مقوله ، من زجر ، أو قصاص ، أو حد ، أو تعزير ، أو ماجرى هذا الحجرى . ولا احتياج ههذا إلى إقامة برهان على ذلك ، إذ التجر بة الجارية في الخلق قد أعطت في هذه المرتبة برهانا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه

والمرتبه الثانية الواقفون منه على براهينه ، ارتفاعا عن حضيض التقليد المجرد ، واستبصارا فيه ، حسما أعطاه شاهد النقل ، الذي يصدقه العقل تصديقا لطمئن اليه ، و يعتمد عليه ، إلا أنه بحد منسوب الى العقل لا الى النفس ، بعنى أنه لم يصركالوصف الثابت للانسان ، و إنما هو كالأشياء المكتسبة ، والعاوم المحفوظة ، التي يتحكم عليها العقل ، وعليه يعتمد في استجلابها ، حتى تصير من جملة مودعاته . فهؤ لاء إذا دخاوا في العمل خف عليهم خفة أخرى زائدة على مجرد التصديق في المرتبة الاولى ، بل لانسبة بينهما . إذ هؤ لاء يأبي لهم البرهان المصدق أن يُكذب إوا ، ومن جملة التكذيب الخفي ، العمل على مخالفة البرهان المصدق أن يُكذب إ ، ومن جملة التكذيب الخفي ، العمل على مخالفة

⁽٢) أولئك الثلاثه أول خلق الله تسعر بهم الناريوم القيامة

العلم الحاصل لهم ، ولكنهم حين لم يصر فلم كالوصف ، ربما كانت أوصافهم الثابتة من الهوى والشهوة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين . فلا بد من الافتقار إلى أمر زائد من خارج . غير انه يتسع في حقهم فلا يقتصر فيه على مجرد الحدود والتعزيرات ، بل تم أمور أخر كمحاسن العادات ، ومطالبة المراتب التي بلغوها بما يليق بها ، وأشباه ذلك . وهذه المرتبة أيضا يقوم البرهان عليها من التجر بة . إلا إنها أخفى ما قبلها ، فيحتاج الى فضل نظر موكول الى ذوى النباهة في العاوم الشرعية ، والأخذ في الاتصافات الساوكية .

والمرتبة الثالثة الذين صار لهم العلم وصفا من الأوصاف الثابتة ، عثابة الأمور البديهية في المعقولات الأول ، أو تقاربها ، ولا يُنظر إلى طريق حصولها ، فإن ذلك لا يحتاج اليه ، فهؤ لاء لا يخليهم العلم وأهواء هم إذا تبين لهم الحق ، بل يرجعون إليه رجو عهم الى دواعيهم البشرية ، وأوصافهم الخلقية

وهذه المرتبة هي المترجم لها.

 يمنعهم من ذلك التخويف ولا التعذيب الذي توعّدهم به فرعون . وقال تعالى : (و تلكُ الأمثالُ مَضْرُبها للناسِ وَما يعقِلُها إلا العالمونَ). فحصر تعقلها في العالمين ، وهو قصد الشارع من ضرب الأمثال. وقال : (أَفْمَن يَعْلَمُ أَنَمَا أُنزلَ إليك مِن ربِّكَ الحقُّ كُمَّن هُو أُعَي ٤) . ثم وصف أهل العلم بقوله : (الذين رُو نُون إمَّه الله) إلى آخر الأوصاف ، وحاصلها يرجع الى أن العلماء هم العاماون وقال في أهل الإيمان _ والإيمان من فوائد العلم _ (إنَّما المؤمنون الذين إذاذُ كر اللهُ وَجِلَتْ قُلُو بِهِم الى أن قال أوآك هُمُ المؤمنون حَقًّا). ومن هنا قرز العلاة فى العملُ عَقَاضَى العلم ، بالملائكة الذين لا يعصون الله مأأمرهم و يفعلون ما يؤمرون. فقال تعالى : (شَهِدَ اللهُ أُنَّه لا إله إلاّ هو والملائكَةُ وأُولُو العالم قائمًا بالقـط لآالهُ الأ هو). فشهادة الله تعالى وفق علمه (١) ظاهرة التوافق، إذ التخالف محال ؛ وشهادة الملائكة على وفق ماعاموا صحيحة ، لأنهم محفوظون مر المعاصى ؛ وأولو العلم أيضاً كذلك من حيث تُحفظوا بالعلم. وقد كان الصحابة رضى الله عنهم إذا نزلت عليهم آية فيها تنحويف أحزنهم ذلك وأقلقهم ، حتى يسألوا النبي رَا مُعْرُول آية البقرة : (و إِنْ تُبْدُوا مافي أَ نَفْسِكُم أُو تَخَفُّوه ..) الآية ا وقوله : (الذين آمَنُ و ولم َ يَلْرَسُوا إِيمَانَهُم رِبُطُلُم مِن) الآية 1. و إنما القلق والخوف من آثار العلم بالمنزّ ل. (٢) والادلة أكثر من أحصائها هنا. وجميعها يدل

(١) أُحرى الشهادة على ظاهرها. والمفسرون يقولون انها بمنى اقامة الأدلة ونصب الدلائل في الكون على ذلك . فشهد بمنى أقام مايدل عليه (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى ينتبين لهم أنه الحق)

(٢) لأنه ال كان علمهم علما ملجنًا لهـم الى الجرى على مقتضاه طوعا أو كرها، وعرفوا أنهم قد يحصل منهم ماليس على مقتضاه لائه فوق الطاقة البشرية فلا يكون لهم الائمن من غضب الله كما في الآية الثانية ،ولابدمن حسابهم عليه كافي الآية الاولى، حصل لهم القلق الى أن فهموا ما يزيله عنهم

على أن العلم المعتبر هو الملجىء إلى العمل به

فإن قَيل: هذا غير ظاهر من وجهين :

أحدها أن الرسوخ في العلم إما أن يكون صاحبه محفوظا به من الخالفة أو لا . فإن لم يكن كذلك فقد استوى أهل هذه المرتبة مع من قبلهم ؟ ومعناه أن العلم بمجرده غير كاف في العمل به ،ولا ملجيء إليه . و إن كان محفوظا به من المخالفة لزم أن لا يَعصى العالم إذا كان من الراسخين فيه ؛ لكن العلماء تقع منهم المعاصى ما عدا الأنبياء عليهم السلام . و يشهد لهذا في أعلى الأمور قوله تعالى في الكفار : (وجَحدُوا بها واستَيقَدَّـ "بها أنفسهم ظُلما وعلُولًا) . وقال . وقال في الكفار : (وجَحدُوا بها واستَيقَدَّـ "بها أنفسهم ظُلما وعلُولًا) . وقال . (الذين آتيناهُمُ الكتاب يعرفونه كايعرفون أبناءهم ، و إن فريقاً منهم ليكثم تعمون الحق وهم يعلمون) . وقال : (وكيف يُحكِّمونك وعبند هم التهوراة ليكثم الله أنم يتحلّون من بعد ذلك ٤) ، وقال : (ولقد علموا كانوا فيها حكم الله أن الاخرة من خلاق من مقل وليس ما شروا به أنفسهم لوكانوا يعلمون) وسائر ما في هذا المعنى ؟ فأثبت لهم المعاصى والمخالفات مع العلم . فلو كان العلم صادًا عن ذلك لم يقع

والثانى ما جاء من ذم العلماء السوء بوهو كثير . ومن أشد مافيه قوله عليه السلام : « إن اشد الناس عذا با يوم القيامة عالم لم ينفغه الله بعلمه » (1) وفي القرآن: (أ تأمرون الناس بالبير و تغسون أ نفر على وأ نتم تتلون الكتاب ?) وقال : (إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والمدى) الآية ! وقال : (إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به تمنا قليلاً) الآية ا وحديث الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم الناريوم القيامة والا دلة فيه

⁽٤) تقدم بلفظ ان من اشد الناس الخ . .

كثيرة . وهو ظاهر فى أن أهل العلم غير معصومين بعلمهم ، ولا هو مما يمنعهم. عن إتيان الذنوب ؛ فكيف يقال : إن العلم مانع من العصيان ؟

فالجواب عن الأول أن الرسوخ فى العلم يأبى للعالم أن يخالفه ، بالأدلة المتقدمة ، وبدليل التجربة المادية ؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرّف صاحبه إلا على وفقه اعتيادا . فإن تخلّف فعلى أحد ثلاثة أوجه :

الاول مجرد العناد، فقد يخا أف فيه مقتضى الطبع الجبلّى؛ فغيره أولى ؛ وعلى ذلك دلّ قوله تعالى : (وَدَّ كَثَيرُ مَنَ أَهَلِ ذَلكَ دَلَّ قوله تعالى : (وَدَّ كَثَيرُ مَنَ أَهَلِ الكَتَابِ لُو يَرُدُ وَنَكُم مِن بِعد إِيمانِكُم كُفّاراً حسداً مِن عند أَ نَفْسِهِمْ مِن بَعد ما تبيّن لهم الحق) وأشباه ذلك . والغالب على هذا الوجه أن لايقع إلا لغلبة هوى ، من حب دنيا أو جاه أو غير ذلك ، مجيث يكون وصف الهوى قد غمر القلب حتى لايعرف معروفا ولا يُمنكرا

والثانى الفلتات الناشئة عن الغفلات التى لا ينجو منها البشر؛ فقد يصير العالم بدخول الغفلة غير عالم . وعليه يدل عند جماعة قوله تعالى : (إنما التوبة على الله للذين يَعملون السو، بجهالة مُم بتو بون مِن قريب) الآية 1 . وقال تعالى : (إن الذين اتقو إذا مستم طائف من الشيطان تذكروا فإ ذاهم مبصرون 1: ومثل هذا الوجه لا يعترض على أصل المسألة ، كالا يعترض نحو وعلى سائر الأوصاف الجبلية ، فقد لا تبصر العين ، ولا تسمع الأذن ، لغلبة فكر أو غفلة أو غيرهما ، فترتفع في الحال منفعة العين والأذن حتى يصاب الله ، ومع ذلك لا يقال إنه غير مجبول على السمة والإ بصار ، فما نحن فيه كذلك

(١) أى فيصاب بسقطة فى وهدة لانه لم يبصرها .أوتؤذيه دابة أو غيرها لم يسمع حركتها أو صوتها من بعد فيتقيها . كل هذا من غفلة طرأت على غير مقتضى طبيعته فكذلك فلتات العالم

والثالث كونه ليس من أهل هذه المرتبة ، فلم يصر العلم له وصفا ، أو كالوصف ، مع عدٌّه من أهلِها. وهذا يرجع إلى غلط في اعتقاد العالم في نفسه ، أو اعتقاد غيره فيه . ويدل عليه قوله تعالى : (وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنَ اتَّبْعَ هُواهُ بِغِيرِ هَذَى مِنَ اللَّهُ ؟) وفي الحديث: «إنَّ اللهَ لا يَقْبِض العلم انتزاعا يَنتزعه من الناس _ إلى أن قال _ أتخذ الناس رؤساء جهالا فسالوافاً فتوا بغيرعلم فضاُّوا وأَضَّاوا (١) » وقوله: «ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة ، أَ شدُّها فتنة على أمتى الذين يقيسون الأمور بآرائهم (٢)» الحديث! فهؤلاء وقعوا في المخالفة بسبب ظن الجهل علما ، فليسوامن الراسخين في العلم، ولا من صار لهم كالوصف؛ وعند ذلك لاحفظ لهم في العلم ، فلااعتراض بهم.

فأما من خلا عن هذه الأوجه الثلاثة فهو الداخل تحت حفظ العلم ، حسما نصته الأدلة ؛ وفي هذا المعنى من كلام السلف كثير . وقد روى عن النبي عَلَيْهِ أَنه قال «: إن لكل شيء إقبالا وإدبارا ؛ وإن لهذا الدين إقبالا وإدبارا ؛ و إن من إقبال هذا الدين ما بمثنى الله به ، حتى إن القبيلة لتتفتُّه من عند أ سرها، أوقال آخرها ، حتى لا يكون فيها الا الفاسق أو الفاسقان ، فهما مقموعان ذليلان إن تكلما أو نطقاً ثقما و قررا واضطَّهدا (٣) » الحديث ! وفي الحديث « سيأتي

⁽١) رواه الشيخان والترمذي

⁽١) سيقول عنه الجؤلف في المسألة التاسعة من كناب الاجتهاد : أنه ذكره أبن عبد البر بسند لم يرضه _ وفي لفظه هناك بعض اختلاف عما هنا

 ⁽٦) ذكره في كتابراموز الحديث (للشيخاحمد ضياءالدين) كايأتي : لكل شيء . اقبال وادبار ؛ وان من اقبال هذا الدين ان يفقه القبيسة كاما بأسرها حتى لايوجد فيها الا الرجل الحافي أو الرجلان؛ وان من ادبار هذا الدين ان يجفو القبيلة كلها باسرها حتى لايوجد فيها الا الرجل الفقيه اوالرجلان فهما مقهوران ذليلان لايجدان على ذلك اعوانا ولا أنصارا ــ رواه ابن السنى وابو نعيم عن ابي أمامة

على أمتى زمان يكثر القراء، ويقل الفقهاء، ويقبض العلم، ويكثر الهرج (١) _ ، إلى أن قال _ ثم يأتى من بعد ذلك زمان يقرأ القرآن رجال من أمتى لا يجاوز تراقيهم ، ثم يأتى من بعد ذلك زمان يجادل المنافق المشرك بمثل ما يقول» . وعن على : «ياحملة العلم اعملوا به ، فإن العالم من علم ثم عمل ووافق علمه عمل ، وسيكون أقوام يحماون العلم لا يجاوز تراقيهم ، تخالف سريرتُهم علانيتَهم ، و يخالف علمهم عملهم ، يتعدون حلَّقاً بماهى بعضهم بعضا ، حتى إن الرجل ليغضب على جليسه أن يجلس إلى غيره و يدَّعه . أولئك لا تصعدأ عمالهم تلك الى الله عز وجل».وعن ابن مسعود . «كونوا للعلم رعاةً ، ولا تكونوا له رواة ، فا نه قد يَرعوى (٢) ولا يَروى ، وقد يَروىولا يرعوى »وعنا بي الدرداء «لا تكون تقياحتي تكون عالما ؛ . ولا تكون بالعلم جميلا حتى تكون به عاملا . » . وعن الحسن: «العالم الذي وافق علمه عله عبون خالف علمه على فذلك راوية حديث ، سمع شيئا فقاله ». وقال الثورى : «العلماء اذا علموا عماوا ؛ فإذا عماوا شُغاوا ؛ فاذا شُغاوا فُقدوا ، فاذا فَقَدُوا طُلْبُوا ، فاذا طُلْبُوا هَر بُوا . » وعن الحسن قال : «الذي يَفُوق الناسَ في العلم جديرٌ أن يفوقهم في العمل ».وعنه في قول الله تعالى: (وعُلَّمْتُمُ مالم تعلموا أنتم ولا آباؤُ كم) .قال : عُلْمتم فَعلِمتم ولم تعملوا ، فوالله ماذلكم بعلم . وقال الثوري «العلم يَهتف بالعمل ، فإن أجابه ،و إلا ارتحل » .وهذا تفسير ممنى كون العلم هو الذي يلجيء الى العمل. وقال الشعبي: «كنا نستعين على حفظ الحاميث بالعمل به ومثله عن وكيعبن الجرّاح. وعن ابن مسعود: «ليس العلم عن كثرة الحديث ، انما العلم خشية الله . » والآثار في هذا النحو كثيرة

⁽١) أخرجه الطبراني في الأوسط والحاكم عن أبي هريرة

⁽٢) لعلها فانه قد يرعى وكذلك ما بعدها

و بماذكر يتبين الجواب عن الا شكال الثانى ، فا إن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون ، و إذا لم يكونوا كذلك فليسوا فى الحقيقة من الراسخين فى العلم ، و إنما هم رواة _ والفقه فيما رووا أمر آخر _ أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب . والعياذ بالله .

على أن المثابرة على طلب العلم ، والتفقه فيه ، وعدم الاجتزاء باليسير منه ، يجر الله العمل به ويلجى اليه ، كا تقدم بيانه . وهو معنى قول الحسن : «كنا نطلب العلم العنيا فجر نا إلى الآخرة » وعن معمر أنه قال : كان يقال « من طلب العلم لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيره إلى الله » . وعن حبيب بن أبى ثابت : طلبنا همذا الأمر وليس لنا فيه نية ثم جاءت النية بعد . وعن الثورى قال : «كنا نظلب العلم للدنيا فجر نا إلى الآخرة » وهو معنى قرله في كلام آخر : «كنت نظلب العلم للدنيا فجر نا إلى الآخرة » وهو معنى قرله في كلام آخر : «كنت أغيط الرجل يجتمع حوله ، ويكتب عنه ، فلما ابتكيت به وددت أنى نجوت منه كفافا ، لا على ولا لى »وعن أبى الوليد الطيالسي قال : سمعت ابن عيينة منذ أكثر من ستين سنة يقول : « طلبنا هذا الحديث لغير الله فأعقبنا الله ماترون » وقال الحسن : « لقد طلب أقوام العلم ما أرادوا به الله وماء ده ، فا زال بهم وقال الحسن : « لقد طلب أقوام العلم على صحة ما تقدم

(فصل) ويتصدى النظر هنا فى تحقيق هذه المرتبة ، وما هى ؛ والقول فى ذاك على الاختصار أنها أمر باطن ، وهو الذى عبّر عنه بالخشية فى حديث ابن مسمود ، ودو راجع إلى معنى الآية ، وعنه عبر فى الحديث فى أول مايرفع من العلم بكثرة الرواية ولكنه نور . من العلم الخشوع (١) . وقال مالك : « ليس العلم بكثرة الرواية ولكنه نور

⁽١) روى فى التيسير عن الترمذى حديثًا طويلا جا. فيه اول علم يرفع من الناس الخشوع

يجعله الله في القلوب. » وقال أيضا: « الحكمة والعلم نور يهدى به الله من . يشاء ؛ وليس بكثرة المسائل ، ولكن عليه علامة ظاهرة: وهو التجافي غن دار الغرور ، والا نابة إلى دار الخلود. » وذلك عبارة عن العمل بالعلم من غير مخالفة . وأما تفصيل القول فيه فليس هذا ، وضع ذكره . وفي كتاب الاجتهاد منه طرف ، فراجمه إن شئت ، و بالله التوفيق

المقرمة التاسعة

من العلم ماهو من صلْب العلم ، ومنه ماهو مُلَح العلم ، لا من صلبه ، ومنه ماليس من صلبه ولا ملحه . فهذه أفسام

القسم الأول هو الأصل والمعتمد ، والذي عليه مدار الطلب ، و إليه تنتهى مقاصد الراسخين ، وذلك ما كان قطعيا أو راجعا إلى أصل قطعي . والشريعة المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه . ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفر وعها كا قال الله تعالى : (إنّا نحن نزّالنا الذّ كر و إنّا له كافظون) . لأنها ترجع إلى حفظ المقاصدالتي بها يكون صلاح الدار بن : وهي الضروريات، والحاجيات، والتحسينات ، وماهو مكمل لها ومتميّم لأطرفها . وهي أصول الشريعة . وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها . وسائر الفروع مستندة إليها . فلا إشكال في أنها علم أصل ، راسخ الأساس ، ثابت الأركان

هــذا . و إن كانت وضعية لا عقلية ، فالوضعيات قد تجــارى العقليات فى إفادة العلم القطعى ؛ وعلم الشريعة ، ن جملتها ؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العلم الناظم لا شتات أفرادها ، حتى تصير فى العقل مجموعة فى كلّـات مطردة ، علمة ثابتة ، غير زائلة ولا متبدلة ، وحاكمة غير محكوم عليها ؛ وهــنده خواص

MO WALL

الكاتيات العقليّات. وأيضا فإن الكليات العالمية مقتبسة من الوجود؛ وهو أمر وضعى ، لا عقلى ؛ فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار ، وارتفع الفرق بينهما .

فإذاً لهذا القسم (١)خواص ثلاث ، بهن يمتاز عن غيره :

إحداها العموم والاطراد ؛ فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكافين على الإطلاق ، و إن كانت آحادها الخاصة لاتتناهى ؛ فلاعل يفرض، ولا حركة ولاسكون يُدعى ، إلا والشريعة عليه حاكمة إفرادا وتركيبا . وهومعنى كونها عامة . و إن فرض في نصوصها أو معقولها خصوص ما ، فهو راجع الى عموم؛ كالعرايا ، وضرب الدية على العاقلة ، والقراض، والمساقاة (٢) والصاعف المصراة (٣) وأشباه ذلك . فإنها راجعة إلى أصول حاجية أو تحسينية أو ما يكملها . وهي أمو رعامة . فلا حاص في الظاهر إلا وهو عام في الحقيقة . والاعتبار في أبواب الفقه يبين ذلك

والثانية الثبوت من غير زوال ؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كالها نسخا ، ولا تخصيصا لممومها ، ولا تقييدا لإطلاقها ، ولا رفعا لحكم من أحكامها ؛ لا بحسب

⁽١) أصوله وفروعه

⁽۲) فعموم النهى عن الغرر ، وعدم مسئولية الشخص عن فعسل غيره ، وفساد المعاملات المشتملة على الجهالة فى الثمن أو الأجرة مثلا ، يشمل بظاهره هذه المسائل ولكن لما كان لها في الواقع علل معقولة تجعل حكمها مغايرا لحكم العمومات المذكورة، وقد أخذت حكمها المعقول على خلاف حكم ماكان يشملها في الظاهر ، أطلقوا عليها أنها مستشاة وقالوا أنها خاصة . وهي في الحقيقة قواعد كاية أيضا انبنت على أصول من مقاصد السريعة الثلاث

⁽٣) أنظر وحبه نظمه في هذا السلك مع انهم قالوا انه حكم تعبدي محض

عموم المكافين ، ولا بحسب خصوص بعضهم ، ولا بحسب زمان دون زمان ، ولا بحسب زمان دون زمان ، ولا حال دون حال ، بل ما أثبت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع ، وما كان شرطا فهو أبدا شرط ، أو مندوبا فندوب ، وهكذا أبدا شرط ، وما كان واجبا فهو واجب أبدا ، أو مندوبا فندوب ، وهكذا جميع الأحكام . فلا زوال لها ولا تبدل ، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك

والثالثة كون العلم حاكما لا محكوما عليه ، بمعنى كونه مفيداً لعمل يترتب عليه مما يليق به . فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيها يفيد العمل ، أو يصوب نحوه ، لازائد على ذلك . ولا تجد في العمل أبدا ماهو حاكم على الشريعة ، و إلا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوماعليها . وهكذاسائر ما يُعد من أنواع العلوم . فإذا كل علم حصل له هذه اللواص الثلاث فهو من صلب العلم ، وقد تبين معناها والبرهان علمها في أثناء هذا الكتاب ، والحد لله

والقسم الثانى وهو المعدود فى مُلح العلم لافى صلبه مالم يكن قطعياً ، ولا راجعاً إلى أصل قطعى ، بل إلى ظنى " . أو كان راجعاً إلى قطعى إلا أنه تخلف عنه خاصة من تلك الخواص ، أو أكثر من خاصة واحدة ، فهو مخيل ، ومايستفر العقل ببادى ، افرأى والنظر الأول ، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله ، ولا بعنى غيره ، فإذا كان هكذا صح أن يُعد فى هذا القسم

فأمّا تخلّف الخاصية الأولى وهو الاطراد والعموم فقادح فى جعله من صلب العلم ؛ لأن عدم الاطراد يقوى جانب الاطراح ، و يضعف جانب الاعتبار؛ إذ النقض فيه يدل على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم ، و يقربه من الأمور الاتفاقية الواقعة عن غير قصد ؛ فلا يوثق به ولا يبنى عليه .

وأما تخلُّف الخاصية الثانية وهو الشبوت ، فيأباه صلب العلم وقواعده ، فإنه إذا حكم في قضية ، ثم خالف حكمه الواقع في القضية في بعض المواضع أو بعض.

'لأخوال ، كان حكمه خطأ وباطلاً ، من حيث أطلق الحكم فيما ليس بمطلق ، أوعم فيما هو خاص ؛ فعَديمَ الناظرُ الوثنوقَ بحكمه . وذلك معنى خروجه عرب

وأما تخلف الخاصية الثالثة وهو كونه حاكما ، ومبنياً عليه ، فقادح أيضاً ؟ لأَنه إنْ صح في العقول لم 'يستفد به فائدة حاضرة غير مجرد راحات النفوس ، فاستوى مع سائر ما يتفرج به ؛ وإنْ لم يصح فأحرى في الأطراح ، كمباحث السوفسطائيين ومن نحا نحوَهم .

ولتخلُّف بعض هذه الخواص أمثلة يلحق بها ماسواها :

﴿ أحدها ﴾ الحِكم المستخرجة لما لا يعقل ممناه على الخصوص في التعبدات، كاختصاص الوضوء بالأعضاء الخصوصة، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود ، وكونها على بعض الهيئات دون بعض ، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل ،وتعيين أوقات الصاوات في تلك الأحيان المعينة دون ما سِواها من أحيان الليل والنهار، واختصاص الحج بالأعمال المعاومة، وفي الأماكن المعروفة ، و إلى مسجد مخصوص، إلى أشباه ذلك مما لاتهتدي العقول إليه بوجه ، ولا تَطْور نحوه ، (١) فيأتى بعض الناس فيطرّ ق إليه حِكما بزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع ؛ وجميعها مبنى على ظن (٢) وتخمين غير مطرد فى بابه ، ولا مبنى عليه عمل ، بل كالتعليل بعد السماع للأمور الشواذ . وربما كان من هذا النوع ما يُعدُ من القسم الثالث ، لجنايته على الشريعة في دعوى

⁽١) اى لاتحوم جهته من الطور وهو الحوم حول الشيء

⁽٢) فيكون من باب ما انتفى فيه خاصتان ومع ذلك فهو مبنى على ظنى وربمسا يستفادُ منه أن قوله سابقا الا أنه تخلف عنه خاصة ليس خاصا بما كان مبنيا على قطعي وأنه لو كان ظنيا وانتني فيه خاصة أو الدثر يضح أن يعد من هذا التسم فتأمل

والثانى تحمل الأخبار والآثار على التزام كيفيات لا يلزم مثلها علولا يطلب التزامها عكالا حاديث المسلسلة التي أني بهاعلى وجومه الزوجة في الزمان المتقدم على غير قصد ، فالتزمها المتأخرون بالقصد ، فصار تحملها على ذلك القصد تحرياً له ، بحيث يتعنى في استخراجها و يبحث عنها بخصوصها ، مع أن ذلك القصد لا ينبني عليه على ، و إن صحبها العمل ، لأن تخلقه في أثناء تلك الأسانيد لا يقدح في العمل بمقتضى تلك الأحاديث ، كما في حديث : « الراحون يرحمهم الرحن (٢) » فإنهم التزموا فيه أن يكون أول حديث يسمعه التلهيذ من شيخه ، فإن سمعه منه بعد ما أخذ عنه غيره لم يمنع ذلك الاستفادة بمقتضاه ، وليس (٣) بمطرد في جميع الأحاديث النبوية أو أكثرها ، حتى يقال إنه مقصود . فطلب مثل ذلك من ملح العلم لا من صلبه

والثألث التأنيق (٤) في استخراج الحديث من طرق كثيرة ، لا على قصد طلب تواتره ، بل على أن يعد آخذاً له عن شيوخ كثيرة ، ومن جهات شتى ، و إن كان راجعاً إلى الآحاد في الصحابة أو التابعين أو غيرهم ، فالاشتغال بهدا من الملح ، لا من صلب العلم . خرج أبو عمر بن عبد البر عن حمزة بن محمد

(۱) كالنهى عن اتخاذ التهائيل يقولون ان العلة فى التحريم خشية ان تجر الى احترامها ثم الى عبادتها لقرب الالف بعبادة الاوثان فالما أيس الآن من ذلك صار لا مانع من اتخاذها . فهذا استنباط للعلة بطريق الظن واتباع الهوى)

(٢) رواه احمد وابو داود والترمذي وقال حسن صحيح وفي رواية يرحمهم الله

(٣) فيكون انتفى فيه الخاصتان المنتفيتان في المثال قبله

(٤) وهو مماانتفى فيه فائدة بناه عمل عليه لانه مادام ذلك راجعا الى كثره الرواة فى بعض طبقاتهم فى الحديث لا الى جميع الطبقات حتى يفيد قوه فى الحديث لا يكون فيه فائده ولا ينبني عليه ترجيع الحديث على غيره

الموافقات ج ١ - م٣

الكناني قال: خرّجت حديثاً واحداً عن النبي عَيَّتُ من مائتي طريق، أو من فحو مائتي طريق . شك الراوي _قال: فداخلني من ذلك من الفرح غير قليل، فعو مائتي طريق _ شك الراوي _قال: فداخلني من ذلك من الفرح غير قليل، وأعيبت بناك، فرأيت يحيى بن معين في المنام، فقلت له: يا أبا زكريا قدخر جت حديثاً عن النبي عَيِّتُ من مائتي طريق .قال فسكت عني ساعة، ثم قال: أخشى أن يدخل هذا تحت: «ألها كُمُ التَكاثر» مهذا ماقال . وهو صحيح في الاعتبار؛ لأن تخريجه من طرق يسيرة كاف في المقصود منه، فصار الزائد على ذلك فضلا لأن تخريجه من طرق يسيرة كاف في المقصود منه، فصار الزائد على ذلك فضلا والرابع العلوم المأخوذة من الرؤيا، مما لا يرجع إلى بشارة ولا نذارة ، فإن كثيراً من الناس يستد لون على المسائل العلمية بالمنامات وما يتلقي منهاه تصريحاً، فإن من الناس يعتب صحيحة ، فأصلها الذي هو الرؤيا غيير معتبر في الشريعة في مثلها (١) ، كما في رؤيا الكناني المذكورة آنفاً ، فإن ماقال فيها يحيى بن معين معين عصيح ، ولكنه لم نحتج (٢) به حتى عرضناه على العلم في اليقطة إ فصار الاستشهاد به مأخوذا من اليقظة لا من المنام ، و إنما ذكرت الرؤيا تأنيسا . وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرؤيا

والخامس المسائل التي يختلف فيها فلا ينبني على الاختلاف فيها فرع على إنما تُعد من الملح ، كالمسائل المنبّه عليها قبل في أصول الفقه ، ويقع كثير منها في سائر العلوم ، وفي العربية منها كثير ، كسألة اشتقاق الفعل من المصدر ، ومسألة اللهم ، ومسألة أشياء ، ومسألة الأصل في لفظ الاسم ، وإن انبني البحث فيها على أصول مطردة ، ولكنها لا فائدة تجنى ثمرة للاختلاف فيها . فهي خارجة عن صلب العلم

⁽١) أَى مثل هذه الاستدلالات فلم يجعلها الشرع من الأدلة على الأحكام واتمـــه جعلها بشاره للمؤمنين مثلا

⁽٢) فهذا من باب الظني غير المطرد ولا ينني عليه عمل

والسادس الاستناد إلى الأشمار في تحقيق المعاني العامية والعملية ، وكثيراً مايجري مثل هذا لأهل التصوّف في كتمهم ، وفي بيان مقاماتهم ، فينتزعون -معانى الأشعار ، و يضعونها للتخلُّق بمقتضاها ، وهو في الحقيقة من الملح (١)؛ لِما في الأشمار الرقيقة من إمالة الطباع، وتحريك النفوس إلى الغرض المطلوب، ولذلك اتخذه الوعاظ ديدنا ، وأدخاوه في أثناء وعظهم ؛ وأما إذا نظرنا إلى الأمر في نفسه فالاستشهاد بالمعنى . فإن كان شرعيًّا فمقبول ، و إلاّ فلا

والسابع الاستدلال على تثبيت المعانى بأعمال المشار إلهم بالصلاح ، بناء على مجرّد تحسين الظن ، لازائد عليه ؛ فإنه ربما تكون أعمالهم حجة ، حسما هو مذكور في كتاب الاجتهاد ؛ فإذا أخذ ذلك بإطلاق فيمن يحسن الظن به فهو ــ عند مايسلم من القوادح ـ من هذا القسم ؛ لأجل ميل الناس إلى من ظهر منه صلاح وفضل ؛ ولكنه ليس من صلب العلم ، لعدم أطراد الصواب في عمله ، ولجواز تغيرُه فإنما يؤخذ ـ إن سلم ـ هذا المأخذ

والثامن كلام أرباب الأحوال (٢) من أهل الولاية عفاين الاستدلال به من قبيل مانحن فيه وذلك أنهم قد أوغاوا في خدمة مولاهم ، حتى أعرضوا عن غيره جملة ، فمال بهم هذا الطرف إلى أن تكاموا بلسان الأطراح لكل ما سوى الله، وأعربوا عن مقتضاه ، وشأن من هذا شأنه لايطيقه الجمهور ، وهم إنما يكامون به الجمهور. وهو و إن كان حقًّا فني رتبته ، لا ، طلقا ؛ لأنه يصير - في حق الأكثر ـ من الحرج أو تكليف مالا يطاق ، بل ربما ذموا بإطلاق ماليس بمذموم إلا على وجه دون وجه ، وفي حال دون حال ؛ فصار أخذه بإطلاق موقعا

⁽١) لأنها ليست قطعيه ولا مبنيه على قطعي غالبا ولا هي مطرده عامه

⁽٢) وهو مما انتفى فيه الاطراد. وأخذ كلامهم على الاطراد والاطلاق موقع في مفسده الحرج او تكليف مالا يطاق فالتحث في كلامهم وشرحه من الملح

فى مفسدة ، بخلاف أخذه على الجملة فليس على هذا من صلب العلم ، و إنما هو من مُلَحه ومستحسناته

والتاسع حمل بعض العاوم على بعض في بعض قواعده ، حتى تحصل الفُتيا في أحدها بقاعدة الآخر ، من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحد حقيق ؟ كما يحكى عن الفرَّاء النحوى أنه قال: من بَرع في علم واحد سُهُلَ عليه كلُّ علم. فقال له محمد بن الحسن القاضي _ وكان حاضرا في مجلسه ذلك ، وكان ابن خالة الفراء _. فأنت قد برعت في عامك ، فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك ا ماتقول فيمن سها في صلاته تم سجد لسهوه فسهافي سجوده أيضا ؟قال الفراء: لانهيُّ عليه . قال: وكيف ؟ قال: لأن التصغير عند نالا يصغر ، فكذلك السهوف سجود السهولا يسجدله ، لأنه بمثرلة تصغير التصغير ، فالسجود السهو هوجير الصلاة ، والجبرلا يُجبر ، كأن التصغير لا يصغر . فقال القاضي ماحسبت أن النساء يلدن مثلك فأنت ترى مافي الجم بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف ، إذ لا يجمعهما في المعنى أصل حقيقي فيُعتبر أحدُ ما بالآخر . فاوجمعهما أصل واحدلم يكن من هذا الباب ع كمسألة الكسأني مع أبي يوسف القادي بحضرة الرشيد روى أن أبا يوسف دخل على الرشيد ، والكسائي يداعبه و يمازحه ، فقال له أبو يوسف : هذا الكوفي قداستفرغك وغلب عليك . فقال : ياأ بايوسف إنه ليأتيني بأشياء يشتمل عليها قلبي. فأقبل الكسائي على أبي يوسف ، فقال يا أبا يوسف! هل لك في مسألة ? فقال نحو أم فقه فقال: بل فقه. فضحك الرشيد حتى فحص برجله ثم قال: تلقى على أبي يوسف فقها ا قال نعم . قارياً با وسف ما تقول في رجل قال لا مرأته أنت طالق أن دخلت الداروفَّتُ ح أن ? قال: إذا دخلت طلقت ، قال أخطأت ياأ بابوسف، فضحك الرشيد ثم قال: كيف الصواب اقال: إذا قال أن فقدوجب الفعل ووقع الطلاق، و إن قال إن فلم يجب ولم يقع الطلاق ، قال فكان أبو يوسف بعدها لا يدع أن يأتي الكسائي ، فهذه

المسألة جارية على أصل لغوى لابد من البناء عليه في العِلمين

فهذه أمثلة ترشد الناظر إلى ماوراءها ، حتى يكون على بينة فيماياً في من العلوم ويذر ، فإن كثيرامنها يستفر الناظر استسحانها بمادئ الرأى ، فيقطع فيها عره ، وليس وراءها ما يتخذ ، معتمدا في عمل ولا اعتقاد ، فيخيب في طلب العلم سعيه ، والله الواقى

ومن طريف الأمثلة في هذا الباب ماحد تناه بعض الشيوخ: أن أباالعباس ابن البناء سئل فقيله: للم تعمل إن في هذان من قوله تعالى: (إن هذان كسايحران) الآية : إفغال في الجواب: كما لم يؤثر القول في المقول ، لم يؤثر العامل في المعمول ، فقال السائل: ياسيدى ! وما وجه الارتباط بين عمل إن وقول الكفار في النبيئين ؟ فقال السائل: ياسيدى ! وما وجه الارتباط بين عمل إن وقول الكفار في النبيئين ؟ فقال الهالمجيب: ياهذا ! انها جئتك بنه و ارة يحسن رونقها ، فأ نت تريد أن تحكمها بين يديك ثم تطلب منها ذلك الرونق و بين ماهو من صلب العلم على العقل يتبين ما بين ماهو من صلب العلم

والقديم الثالث وهو ماليس من الصلب ، ولا من الملح ، مالم يرجع إلى أصل قطعى ولاظنى ، و إنما شأنه أن يكر على أصله أوعلى غيره بالإبطال ، مماصح كونه من العلوم المعتبرة ، والقواعد المرجوع إليها ، في الأعمال والاعتقادات ، أو كان منهضا إلى إبطال الحق و إحقاق الباطل على الجلة . فهذا ليس بعلم ؛ لأنه يرجع على أصله بالإبطال ؛ فهوغير ثابت ، ولاحاكم ، ولا مطرداً يضا، ولاهو من ملحه ، لأن الملح هي التي تستحسنها العقول ، وتستملحها النفوس ؛ إذ ليس يصحبها منفر ، ولاهي مماتعادي العاوم ، لأنها ذات أصل مبنى عليه في الجلة . بخلاف هذا القسم فإنه ليس فيه شي من ذلك

هذا و إن مال بقوم فاستحسنوه وطلبوه فلشُبه عارضة ، واشتباء بينه وبين ماقبله ، فربما عده الأغبياء مبنيا على أصل ، فمالوا وليه من ذلك الوجه ، وحقيقة

أصله وهم وتخييل لاحقيقة اله ؟ مع ما ينضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء كالإغراب استجلاب غير المعهود ، والجعجعة بإدراك مالم يدر كه الراسخون ، والتبجيح بأن وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلا الخواص ، وأشهاه ذلك ممالا يحصل منه مطاوب ، ولا يحور منه صاحبه إلا بالا فتضاح عند الامتحان ، حسما بينه الغزالي وابن العربي ومن تعرض لبيان ذلك من غيرها

ومثال هذا القسم ما نتحله الباطنية في كتاب الله ، من إخراجه عن ظاهره ، وأن المقصود وراء هذا الظاهر ، ولاسبيل إلى نياه بعقل ولانظر ، و إنما ينال من الإمام المعصوم تقليد الذلك الإمام . واستنادُ هم في جملة من دعاويهم الى علم الحروف ، وعلم النجوم ، ولقد اتسع الخرق في الأزمنة المتأخرة على الراقع ، فكرت الدعاوى على الشريعة بأمثال ما ادعاد الباطنية ، حتى آل ذلك إلى مالا يمتل على حال ، فضلا عن غير ذلك ، ويشمل هذا القسم ما ينتحل أعلى السفسطة والمتحكمون ، وكل ذاك ليس له أصل ينبني عليه ، ولا ترة تجني ، نه ، فلا تعلى قل تعلى وجه

(فصل) وقد يعرض للقسم الأول أن يعد من الثانى . و يتصور ذلك فى خلط بعض العلوم ببعض ؟ كالفقيه يبنى فقهه على مسألة نحوية مثلا ، فيرجع إلى تقريرها مسألة و كايقررها النحوى للمقد مة مسلمة ، ثميرة مسألته الفقهية إليها ، والذى كان من شأنه أن يأنى باعلى أنها مفروغ منها فى علم النحو فيبنى عليها ، فاما لم يفعل ذلك وأخذ يتكلم فيها ، وفى تصحيحها ، وضبطها ، والاستدلال عليها ، كيفعله النحوى أصار الإتيان بذلك فضلا غير محتاج إليه . وكذلك إذا افتقر إلى مسألة عددية ، فرنحة مأن يأتى بهامسلمة ليفرع عليها في عام الخول فيها كايفعله العددى فى علم العدد ، كان فضلا معدودا من الملح إن عد منها . وهكذا سأر العلوم التي يخدم بعضها بعضها بعضا

و يعرضاً يضا للقسم الأول أن يصير من الثالث . و يتصور ذلك فيمن يتبجح بذكر المسائل العامية لمن ليسم من أهلها ، أو ذكر كبار المسائل لمن لا يحتمل عقله إلا صغارها ، على ضدالتر بية المشروعة . فمثل هذا يوقع في مصائب ، ومن أجلها قال على رضى الله عنه: «حد والناس بما يفهمون . أتحبون أن يُكذّب الله ورسوله ؟» وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامعين ، حسبا هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب . و إذا عرض القسم الأول أن يُعدّ من الثالث ، فأ ولى أن يعرض الثالث ، فأ يعد من الثالث ، لأنه أقرب إليه من الأول . فلا يصح للمالم في التربية العلمية إلا الحافظة على هذه المعانى و إلا لم يكن مر بيا ، واحتاج هو إلى عالم يربيه

ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أومستفيد ، حتى يكون ريان من علم الشريعة ، أصولها وفروعها ، منقولها وغير أنح ليولل التقليد والتعصب للمذهب ، فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه مأودع فيه فتنة بالعرض ، وإن كان حكمة بالذات ، والله الموفق للصواب

الحقدمة العاشرة

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية ، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ، و يتأخر العقل فيكون تابعا ، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرِّحه النقل. والدليل على ذاك أمور:

الأولأنه لوجاز للعقل تخطى مأخذالنقل ، لم يكن للحد الذى حده النقل فائدة، لأن الفرض أنه حدًّا ، فإذا جاز تعديًّ به صار الحد غير مفيد . وذلك فى الشريعة باطل . فماأدى اليه مثله

والثانى ماتبين في علم الكلام والأصول ، من أن العقل لا يحسن ولا يقبّح ؟ ولوفرضناه متعديا لماحد د الشرع ، لكان محسنا ومقبّحا ، هذا خلف

والثالث أنه لوكان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل ؛ وهذا محال باطل. ويبان ذلك : أن معنى الشريعة أنها تحد المكلفين حدُوداً في أفعالهم ، وأقوالهم ، واعتقاداتهم ؛ وهوجلة ماتضمنته . فإن جاز للمقل تمدّى حد واحد ، جازله تعدى جميع الحدود ؛ لأن ماثبت للشئ ثبت لمثله ؛ وتعدى حد واحد هو معنى إبطاله ، أى ليس هذا الحد بصحيح ؛ وإن جاز إبطال واحد ، جاز إبطال السائر ، وهذا لا يقول به أحد ، لظهور محاله

فان قيل هذا مشكل من أوجه :

الأول أن هذا الرأى هورأى الظاهرية، لأنهم واقفون معظواهر النصوصمن غير زيادة ولا نقصان. وحاصله عدم اعتبار المعقول جملة ، ويتضمن نفي القياس الذي اتفق الأولون عليه

والثانى أنه قد ثبت العقل التخصيص حسبا ذكره الأصوليون في نحو: (والله على كلِّ شيء قديرٌ)و (على كلِّ شيء وكيلُ) و (خالقُ كلِّ شيء) ، وهو نقص من مقتضى العموم ؛ فلتَجُرز الزيادة ؛ لأنها بمعناه ، (1) ولأن الوقوف

(۱) في أن كلا منهما تصرف اومن له النقص له الزيادة هكذا يفهم هذا الاستدلال مجملاحتى يكون للدليل بعده فائدة جديدة وهي أنها يشتركان في المعنى الخاص المطلوب بناه الاشكال عليه في قوله ولما لم يعد الح الا ان تكون الواو في قوله ولان زائدة في النسخ. ثم يبقى النظر في أن أصل الدعوى هي تعدى حد الشرع وأبطاله بالعقل سواه في ذلك النقص والزيادة وعليه فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما يقتضيه العموم تعديا أيضا يعترض به ويقول ان مااصلته هنا ينافيه اصسل آخر وهو تخصيص العمل بالزيادة والنقص في تخصيص العمل بالزيادة على العربي على تخصيص العمل وكونه نقصا مما حده الشرع الاشكال بالزيادة على العاربي الذي قرره كما راعي الاشكال بالزيادة والنقص في الإشكال الثالث. وقد وجه همته في الحواب عن الاشكال الثالق الى طرف النقص فا بعن وهذا اشكال ثم أخذه مقدمة فقال فلتجز الزيادة مدمحا في قوله وهو نقص يعني وهذا اشكال ثم أخذه مقدمة فقال فلتجز الزيادة

دون حد النقل كالمجاوز له ، فكلاهما إبطال للحدّ على زعمك . فإذا جاز إبطاله مع, النقص جاز مع الزيادة ؛ ولما لم أيعدّ هذا إبطالا للحد فلا يعد الآخر

والثالث أنَّ للأُصوليين قاعدة فضت بخلاف هذا القضاء ؟ وهى أنَّ المعنى فى المناسب إذا كان جليا سابقا الفهم عند ذكر النص ، صح تحكيم ذلك المعنى فى النص ، بالتخصيص له ، والزيادة عليه . ومثّاوا ذلك بقوله عليه السلام : « لا يقضى القاضى وهو عَضْبان » ، فمنعوا - لأ جل معنى التشويش _ القضاء مع جميع المشوّشات ، وأجازوا مع مالا يشوّش من الغضب ، فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل فى النقل من غير توقف ؛ وذلك خلاف ما أصلت . و بالجلة فإ نكار تصرفات العقول بأمثال هذا ، إنكار الهماوم فى أصول الفقه

فالجواب أنَّ ما ذكرت لا إشكال فيه على ماتقرر.

أما الأول فليس القياس (١) من تصرفات العقول محضا ، و إنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة ، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد . وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس . فإنّا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالنصوص عليه معتبر ، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع ، وأمر بها ، ونبته النبي على العمل بها ، فأين استقلال العقل بذلك ? بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية ، يجرى بمقدار ما أجرته ، ويقف حيث وقفته

وأما الثانى فسيأتى فى باب العموم والخصوص _ إنْ شاء الله _ أن الأدلة المنفصلة لاتخصص ، و إن سلم أنها تخصص ، فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف فى اللفظ المقصود به ظاهره ، بل هى مبيّنة أن الظاهر غيرُ مقصود فى الخطاب ،

⁽١) تأمل لتأخذ جواب أصل الاشكال الأول لانه أوسع من انكار القياس. الذي تصدى للجواب عنه صراحة اي فالعقل تابع للادلة وخادم لها وهوماندعيه

أدلة شرعية دلّت على ذلك ؛ فالعقل مثلها . فقوله : (والله على كلِّ شيء قدير) خصّصه العقل بمعنى أنه لم يُرد في العموم دخول ذات البارى وصفاته ، لأَن ذلك على المراد جميع ماعدا ذلك ؛ فلم يخرج العقل عن مقتضى النقل بوجه . وإذا كان كذلك لم يصح قياس المجاوزة عليه

وأما الثالث فإن الحاق كل مشوش بالغضب من باب القياس ؛ وإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغ و إذا نظر نا إلى التخصيص بالغضب البيسير فليس من تحكيم العقل ؛ بل من فهم معنى التشويش . ومعلوم أن الغضب البيسير غير مشوش ؛ فجاز القضاء مع وجوده ؛ بناء على أنه غير مقصود في الخطاب البيسير غير مشوش ؛ فجاز القضاء مع وجوده ؛ بناء على أنه غير مقصود في الخطاب اللفظ ، لكن خصصه المعنى ، والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص ؛ فإن لفظ غضبان وزنه فعلان ، وفعلان في أسهاء الفاعلين يقتضى الامتلاء مما اشتق منه ، فغضبان إنما يستعمل في الممتلىء غضبا ؛ كر يان في الممتلىء عريا ، وعطشان في الممتلىء عطشا ، وأشباه ذلك ؛ لا أنه يستعمل في مطلق مااشتق منه . فكأن شديد الغضب ، أو ممتلىء من الغضب ، وهذا هو المشوش . فغر ج المعنى عن النهى ، متضى اللفظ ، لا بحكم كونه مخصصا ، وصار خروج يسير الغضب عن النهى ، متتضى اللفظ ، لا بحكم المعنى ؛ وقيس على مشوش الغضب عن النهى ، متتضى اللفظ ، لا بحكم المعنى ؛ وقيس على مشوش الغضب كل مشوش ، فلا تجاوز العقل إذاً

⁽۱) ودل الاستقراء المشريعة على أنها لاتصادم العقل بقلب الحقائق وجعل المحال جائزا أو واجبا وبذلك يكون العقل آخذا تصرفه في التخصيص من النقل وتحتنظره أما مجرد قياس العقل على الادلة الشرعية بدون هذه المقدمة فانه تسليم للاشكال . ونقض للاصل الذي أصله في المسألة فتأمل

وعلى كل تقدير، فالعقل لا يحْكم على النقل فى أمثال هذه الأشياء. و بذلك ظهرت صحةً ماتقدم

المقرمة الحادية عشرة

لما ثبت أن العلم المعتبر شرعا هو ما ينبنى عليه عمل ، صار ذلك منحصرافيا دلّت عليه الأدلة الشرعية ؛ فما اقتضت فهو العلم الذى طلب من المكلف أنْ يَعلمه في الجلة . وهذا ظاهر . غير أنّ الشأن إنما هو في حصر الأدلة الشرعية فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعي • وهذا مذكور في كتاب الأدلة الشرعية ، حسما يأتى إن شاء الله

المقرمة الثانية عشرة

من أنفع أطرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذ عن أهله المتحققين (١) به على الكمال والتمام. وذلك أن الله خلق الانسان لا يعلم شيئا ، ثم علمه و بصره وهداه طرق مصلحته في الحياة الدنيا . غير أن ما علمه من ذلك على ضربين : ضرب منها ضرورى ، داخل عليه من غير علم : من أين ? ولا كيف ? بل هو مغر و ز فيه من أصل الخلقة ، كالتقامه الثدى ومصله له عند خروجه من البطن إلى الدنيا _ هذا من المحسوسات . وكعامه بوجوده ، وأن النقيضين لا يجتمعان من جملة المعقولات ؛ وضرب منها بوساطة التعليم ، شعر بذلك أولا ؛ كوجوه التصرفات الضرورية ، نحو محاكاة الأصوات ، والنطق بالكلمات ، ومعرفة أسماء الأشياء في المحسوسات ، وكالعاوم النظرية التي للعقل في تحصيلها مجال ونظر أله في المعقولات

وكلا من ذلك فيها يفتقر إلى نظر وتبصر ؛ فلا بد من معلم فيها •و إن

⁽١) يأتى شرح التحقق بعد

كان الناس قد اختلفوا: هل يمكن حصول العلم دون معدلم أم لا ؟ فالا مكان، مسلّم ؛ ولكن الواقع في مجاري العادات أن لابد من العلم. وهو متفق عليه في الجلمة ، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل ، كاختلاف جمهور الأمة والإ مامية ـ وهم الذين يشترطون المعصوم ـ والحق مع السواد الأعظم الذي لا يشترط العصمة ، من جهة أنها مختصة بالا نبياء عليهم السلام ، ومع ذلك فهم مُقرّ ون بافتقار الجاهل إلى المعلم ، عاماً كان المعلم أو عملا ، واتفاق الناس على ذلك في الوقوع ، وجريان العادة به كاف في أنه لابد منه ، وقد قالوا: «إن العلم كان في صدور الرجال ، ثم انتقل إلى الكتب ، وصارت مفاتحه بأيدي الرجال ، » وهذا الكلام يقضى بأن لا بد في تحصيله من الرجال ، إذ ليس و راء هاتين المرتبتين مرمى . يقضى بأن لا بد في تحصيله من الرجال ، إذ ليس و راء هاتين المرتبتين مرمى عندهم ، وأصل هذا في الصحيح : «إن الله لا يَقبِضُ العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يَقبضه بقبض العلماء (١) »الحديث ! فإذا كان كذلك فالرجال من الناس، ولكن يَقبضه بقبض العلماء (١) »الحديث ! فإذا كان كذلك فالرجال ، من الناس، ولكن يَقبضه بقبض العلماء (١) »الحديث ! فإذا كان كذلك فالرجال ، من الناس، ولكن يَقبضه بقبض العلماء (١) »الحديث ! فإذا كان كذلك فالرجال . هم مفاتحه بلا شك

فإذا تقرر هذا فلا يؤخذ إلا ممن تعقق به وهذا أيضا واضح في نفسه ، وهو أيضا متفق عليه بين العقلاء ، إذ من شروطهم في العالم ، بأي علم اتفق ، أن يكون عارفاً بأصوله وما ينبني عليه ذلك العلم ، قادراً على التعبير عن مقصوده فيه ، عارفاً بما يلزم عنه ، قاءً على دفع الشبه الواردة عليه فيه ، فإذا نظرنا إلى ما اشترطوه ، وعرضنا أثمة السلف الصالح في العاوم الشرعية ، وجدناهم قداتصفوا بها على الكال ،

غـير أنه لا يشترط السلامة عن الخطأ ألبتة • لأن فروع كل علم إذا انتشرت وانبني بعضها على بعض اشتبهت • وربما أتصور تفريعها على أصول (٢)

⁽١) تقدم في المقدمه" الثامنه"

⁽٢) ذ كرصورا ثلاثة: احداها فرع ينبني على فرع مبنى على أصل فيفهم أن كلا

ختلفة فى العلم الواجد فأشكلت ، أو خنى فيها الرجوع إلى بعض الأصول فأهملها العالم من حيث خفيت عليه وهى فى نفس الأمر على غيير ذلك ، أو تعارضت وجود الشبه فتشابه الأمر ، فيذهب على العالم الأرجح من وجود الترجيح ، وأشباه ذلك . فلا يقدح فى كونه عالما ، ولا يضر فى كونه إماما مقتدى به • فإن قصر عن استيفاء الشروط ، نقص عن رتبة الكال بمقدار ذلك النقصان ، فلا يستحق الرتبة الكاليَّة مالم يكمل مانقص

(فصل) وللعالم المتحقق بالعلم أمارات وعلامات تتفق مع ماتقدم ، و إن خالفتها في النظر (١) . وهي ثلاث :

(إحداها) العمل بما علم حتى يكون قوله مطابقاً لفعله • فا ن كان مخالفاً له فليس بأهل لأن أيؤخذ عنه ، ولا أن أيقتدى به في علم • وهذا المعنى مبين على الكال في كتاب الاجتهاد والحمد لله

(والثانية) أنْ يكون ممَّن رسّباه الشيوخ فى ذلك العلم ، لأخْذه عنهم ، وملازمته لهم ؛ فهو الجدير بأن يتصف بما اتصفوا به من ذلك ، وهكذا كان شأن السلف الصالح:

فأوّل ذلك ملازمة الصحابة رضى الله عنهم لرسول الله علي ، وأخذهم بأقواله

من الفرعين له أصل خاص به في شكل عليه الأمر فيه مل الاستنباط ويقف ، وقد لايه تدى في بعض الفروع الى أصل يرجعها اليه فيقف ويهمل الاستنباط ، وقد يكون الفرع من المشتبه بأصلين ويذهب عن العالم الارجح من وجوه الترجيح فيأخذ بالمرجوح في الواقع أو يقف . والتمثيل للثلاثة لايخني عليك وكلها لاتضر في كونه اماما ، فقد توقف مالك كثيرا ورجع عما ترجح عنده أولا كثيرا لاحد الأسباب السالفة

(١) لائت بعضها سبب للتحقق بالعلم وهي الثانية وبعضها مرتب عليه وهي الأولى فهى تتفق مع الشروط المتقدمة من حيث حصول كل وان اختلفت في الاعتبار

وأفعانه ، واعتمادهم على مارد ، نه ، كائناً ما كان ، وعلى أى وجه صدر ، فهم (١) مغررى ما أرادبه أو لا - ، حق علمواوتيقنوا أنه الحق الذي لا يُعارض ، والحكمة التي لاينكسر قانونها ، ولا يحوم النقص حول حي كالها ، وإنما ذلك بكثرة الملازمة ، وشدة المثابرة ، وتأمل قصة عمر بن الخطاب في صلح الحديبية ، (٢) حيث قال : يارسول الله ا ألسنا على حق ، وهم على باطل ؟ قال : يلى قال: أليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار ؟ قال : بلى _ قال : ففيم نعطى الله نيئة في ديننا ، ونرجع ولما يحم الله بيننا وبينهم ؟ قال : يا ابن الخطاب ا إلى رسول الله ، ولم يضيعني الله أبداً - فانطلق عمر ولم يصبر ، متغيظا ، فأتى أبا بكر فقال له مشل يضيعني الله أبداً ، قال - فال القرآن غلى رسول الله ، ولم خلك ، فقال أبو بكر : إنه رسول الله ولم يضيعه الله أبداً ، _ قال _ وارسول الله المرسول الله المرسول الله المرسول الله المرسول الله عمر فأقرأه إياه ، فقال يارسول الله المرسول الله الله المرسول المرسول الله المرسول الله المرسول الله المرسول الله المرسول الله المرسول الله المرسول المرسول المرسول المرسول المرسول المرسول اله المرسول المرسول

فهدا من فوائد الملازمة ، والانقياد المعلماء ، والصبر علمهم في مواطن الإشكال ، حتى لاح البرهان للعيان ، وفيه قال سهل بن حنيف يوم صفين : « أبها الناس ! المهموا رأيكم ، والله لقد رأيتني يوم أبي جندل ولو أنى أستطيع أنأرد مرسول الله على لله رائيكم المهمول الله على المهمول الله على المهمولة المه

⁽۱) لعل قوله (فهم) زائد أو محرف عن لفظ منه. وعليه يتمين أن يكون الشاهد في قصة عمر بدليل سائر المقدمات التي منها قوله وفيه قال سهل بن حنيف وقوله و الانقياد للعلماء والصبر عليهم في مواطن الاشكال وقوله ولكنهم سلموا وتركوارأيهم الخ وبه ينتظم القامكله ويأخذ بعضه بحجز بعض فالامر لم يشكل على ابى بكر بل على عمر ولكنه صبرحتي لاح البرهان

⁽۲) ضمن حدیث طویل ذکره فی التیسیر عن البخاری وابی داود (۳) اخر جهالبخاری یا یها الناس اتهموار أیکم علی دینکم لقد رأیتنی یوماً بی جندل الخ

و إنما نزلت سورة الفتح بعد ماخالطهم الحزن والكآبة لشدة الإشكال عليهم ، والتباس الأمر ، ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم حتى نزل القرآن ، فزار الإشكال والالتباس

وصار مثل ذلك أصلا لمن بعدهم ، فالتزم التابعون فى الصحابة سير تهم مع النبى عَلَيْكُ حتى فَقُهُوا ، ونالوا ذروة الكال فى العاوم الشرعية . وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا تجد عالماً اشتهر فى الناس الأخذ عنه الآوله قدوة اشتهر فى قرنه بمثل ذلك ، وقاماً وُجدت فرقة زائفة ، ولا أحد مخالف لسنة ، إلا وهو مفارق لهذا الوصف وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهرى ، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ ، ولا تأدب بآدابهم . و بضد ذلك كان العلماء الراسخون كالائمة الأربعة وأشباههم

(والثالثة) الأقتداء بمن أخذ عنه (۱) ، والتأدب بأدبه ، كما عامت من اقتداء الصحابة بالنبي عَرَالِيَّة ، واقتداء التابعين بالصحابة ، وهكذافي كل قرن . وبهذا الوصف امتازمالك عن أضرابه أعنى بشدة الاتصاف به ، وإلا فالجيع بمن يهتدى به فى الدين كذلك كانوا ، ولكن مالكا اشتهر بالمبالغة فى هذا المعنى . فاما تُرك هذا الوصف رفعت البدع رؤوسها ، لأن ترك الاقتداء دليل على أمر حدث عند التارك ، أصله اتباع الموى . ولهذا المعنى تقرير فى كتاب الاجتهاد بحول الله تعلى

وسيذ كره المؤلف في المسألة الثالثة من احكام السؤال والحبواب في الجزء الرابع ــ مختلفا عن روايته هنا وعن روايه البخاري ايضا

(١) أخص من الأمارة الاولى لائن الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه بعض العمل بماعلم وقد يؤخذ من وصفه لما لك بميزته عن أضرابه المجتهدين في هذه الامارة أنه لايلزم من العمل بما علم أن يكون مقتديا بمن أخذ عنه بل يغلب عليه العمل. بمايراه باجتهاده وان لم يظهر عليه التأسى بنوع آداب استاذه فتكون أمارة مستقلة

(فصل) و إذا ثبت أنه لابد من أخْذ العلم عن أهله فلذلك طريقان : (أحدهما) المشافهة . وهي أنفع الطريقين وأسلمهما ، لوجهين . الأول خاصية جعلها الله تعالى بين المعلم والمتعلم ، يشهدها كلّ من زاول العلم والعاماء؛ فكم مِن مسألة يقرؤها المتعلم في كُتاب، و يحفظها و يردُّ دها على قلبه فلأيفهمها ، فإذا ألقاها إليه المعلم قومها بغيّة ، وحصل له العلم به الملخضرة . وهذا الفهم يحصل إمّا بأمرعادى من قرائن أحوال ، و إيضاح موضع إشكال لميخطرالمتعلم ببال ، وقد يحصل بأمر غيرمعتاد، ولكن بأمريهم الله له تعلم عندمثوله بين يدى المعلِّم ظاهرَ الفقر بادى الحاجة إلى مايُلقَى إليه. وهذا ليس ينكر. فقد نبّه عليه الحديث الذي جاء: « أنّ الصحابة أنكروا أنفسهم عند مامات رسول الله عَرَاقِية » وحديث حنظلة الأئسيدي، حينشكا إلى رسول الله عَلِيُّ أنهم إذا كانوا عنده وفي مجلسه كانوا على حالة برضَونها ، فا ذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم • فقال رسول الله عَلَيْكُ: « لوأنكم تكونون كاتكونون عندى لأظلّتكم الملائكة بأجنحتها(١) » وقد قال عُمر بن الخطَّاب: « وافقتُ ربيٌّ في ثلاث »وهي من فوائد مجالسة العاماء ؛ إذ يُفتح للمتعلم بين أيديهم مالايفتح له دونهم، ويبقى ذلك النور لهم بمقدار مابقُوا في متابعة معلمهم ، وتأدُّ بهم معه ، واقتدائهم به . فهذا الطريق نافع على كل تقدير . وقد كان المتقدمون لا يكتب منهم إلاّ القليل ، وكانوا يكرهون ذلك ؛ وقد كرهه مالك (٢) فقيل له فما نصنع ؟قال: تحفظون وتفه مون حتى تستنير قاو أبكم ، ثم لا تحتاجون إلى الكتابة وحكى عن عمر بن الخطّاب كراهية الكتابة . و إنما ترخّص الناس فيذلك عند ماحدث النسيان ، وخيف على الشريعة الاندراس

⁽١) أخرجه مسلم والترمذي

⁽٢) كان يكره الكتابة ويقول لا تكتبوا يعنى ما يفتيهم به فامله يتغير رأيي فتذهب الكتابة الى الاقطار تبل ان يستقر الحكم فبحصل للناس بذلك ضرر والا فقد دون الموطأ

(الطريق الثانى) مطالعة كتب المصنّفين ، ومــــــدوّفى الدواوين . وهو أيضا نافع فى بابه بشرطين

(الأول) أن يحصل له من فهم مقاصد ذلك العلم المطاوب ، ومعرفة اصطلاحات أهله ، مايتم له به النظر في الكتب . وذلك يحصل بالطريق الأولمن مشافهة العلماء ، أوبما هو راجع اليه ، وهو معنى قول من قال : «كان العلم في صدور الرجال ، ثم انتقل إلى الكتب ، ومفاتحه بأيدى الرجال . » والكتب وحدها لاتفيد الطالب منها شيئاً ، دون فَنْح العلماء . وهو مشاهد معتاد

(والشرط الثانى) أن يتحرّى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد ، فا نهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين ، وأصل ذلك التجر بة والخبر : أما التجر بة فهوأمر مشاهد فى أى علم كان ، فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ فى علم ما ما بلغه المتقدم ، وحسبك من ذلك أهل كل علم على أو نظرى ، فأعمال المتقدمين _ فى إصلاح دنياهم ودينهم _ على خلاف أعمال المتأخرين ، وعاومهم فى التحتيق أقعد ، فتحت قلا الصحابة بعاوم الشريعة ليس كتحقق التابعين ، والتابعون ليسوا كتابعيهم ، الصحابة بعاوم الشريعة ليس كتحقق التابعين ، والتابعون ليسوا كتابعيهم ، هذا المهنى ، وأما الخبر ففي الحد ث : « خير القرون قرنى ، ثم الذين ياونهم ، ثم هذا إلمان الشرة إلى أن كل قرن مع ما بعده كذلك ، وروى عن الذين ياونهم ، ثم الذين ياونهم ، شم النين عاونهم ، شم ألك وج برية ، الذين عاونهم ، شم ألك وج برية ، الني علي هذا إلامع قلة الخير ، وتكاثر الشرشيئاً بعد شى ،

⁽١) اخرجه في التيسير عن الخسة

⁽۲) قال المؤلف فى كتاب الاعتصام (ج ٢ _ ص ٢٥١) مايأتى :وروى فى استحلال الزنا حديثرواه ابراهيم الحربى عن ابى ثعلبه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :(اولدينكم نبوةورجة ثم ملك وجبرية ثم ملك عضوض تستحل فيه الحر والحز) أه ولم يذكر منزلته من المحجة

ويندرج مانحن فيه تحت الاطلاق. وعن ابن مسعود أنه قال: « ليس عام ُ إلا الذي بمده شرٌّ منه . لاأقول عام المطرُّ من عام ، ولاعام أخصب من عام ، ولا أمير من أمير ، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم ، ثم يحدث قوم يقيسون · الأمور برأيهم، فيهدم الاسلام ويشلم »ومعناه موجود في الصحيح في قوله: «ولكن ، ينتزعه مع قبض العلماء بعلمهم ، فيَّبق ناس جهال يُستَفْتُونَ فيفُتُون برأيهم ، فَيضلّون ويُضلّون (١١)»وقالعليه السلام: « إنالاٍ سلام بدأ غريبا ،وسيعود غريباً · كابدأ؛ فطو بي للغرباء. قيل: من الغرباء "قال: النُّز " اعمن القبائل (٢٠) «وفي رواية: «قيل: ومن الغر باء؟ يارسول الله اقال: الذين يصلحون عند فساد الناس (٣)» وعن أبي إدريس الخلو الذي: «إن للإسلام عراًى يتعلق الناسبها، وإنها تُتلخ عروةً عروةً » وعن إ منهم : « تذهب السنّةُ سنّة سنّة مننّة ، كايذهب الحدل قوّة قوّة »وتلا أبوهريرة قوله تعالى: (إذا جاءَ نَصْرُ الله وَالْفَتْحُ) الآية. ثم قال : والذي نفسي بيده ليَخرجُزُ من دين الله أفواجاً ، كادخلوافيه أفواجاً. وعن عبد الله قال: «أتدرون كيف ينقص: الإسلام؟ »قالوانعم ، كما ينقص صب غالثوب ، وكما ينقص سمن الدابة . فقال عبدالله : «ذلك منه» ولمانزل قوله تعالى: (الْيُوْمَ أَكُمَلْتُ لَكُمُمْ دِينَكُمْ) بكي عمر ، فقال عليه والسلام. « مايبكيك ؟ » قال : يارسول الله ل إنّا كنا في زيادة من ديننا . فأما إذا كمل فلم يكمل شيء قط إلا "نقص. فقال عليه السلام: «صدقت» (٤) والأخبار هنا كثيرة . وهي تدل على نقص الدين والدنيا. وأعظم ذلك العلم. فهو إذاً فى نقص بلاشك .

⁽۱) رواه البخارى فى كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة

⁽Y) cela amba

⁽٣) رواه الطبراني وابو نصر في الابانة عن جابر بن سنه ــ اه من هامش الاعتصام ورواه الطبراني بلفظ الذين يصلحون اذا فسد الناس. ذكر ذلك في جمم الزوائد

⁽٤) اخرجه ابن أبي شيبة عن عنترة اه من الالوسي (ج ٢ ـ س ٢٤٨)

فلذلك صارت كتب المتقدمين، وكلامهم ، وسيرهم ، أنفع لمن أراد الا خذ بالاحتياط في العلم ، على أى نوع كان ، وخصوصاً علم الشريعة ، الذي هو العروة الوثق ، والوزر الأحمى ، وبالله تعالى التوفيق

المقرمة الثالثة عشرة

كل أصل علمى يتخذ إماماً فى العمل فلا يخلو إما أن يجرى به العمل على مجارى العادات فى مثله ، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط ، أولا . فإن جرى فذلك الأصل صحيح ، و إلا فلا .

وبيانه أن العلم المطاوب إنما أيراد بالفرض لتقع الأعمال في الوجود على وفقه من غير تخلُّف كانت الأعمال قابية كاولسانية كاومن أعمال الجوارح. فإذا جرت في المعتاد على وفقه من غير تخلّف ، فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه به وإلا لم يكن بالنسبة إليه عاماً ، لتخلّفه ، وذلك فاسد ، لأنه من باب انقلاب العلم جهلا

ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله أنه قد تبيّن في أصول الدين امتناع التخلف في خبر الله تعالى ، وخبر رسوله عرائه ، وثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بمافيه حرج خارج المتناع التكليف بمافيه حرج خارج عن المعتاد . فإذا كل أصل شرعى تخلف عن جريانه على هذه المجارى فلم يطرد ، ولا استقام بحسبها في العادة ، فليس بأصل يُعتمد عليه ، ولا قاعدة أيستند إليها ويقع ذلك في فهم الأقوال ، ومجارى (١) الأساليب والدخول في الأعمال ، فأما فهم الأقوال فقل قوله تعالى: (وكن يجعل الله ألله الكافرين على فالم الأقوال فقل قوله تعالى: (وكن يجعل الله ألله الكافرين على

⁽۱) معطوف على الاقوال . والأول معناه أن القول في ذاته بقطع النظر عن أقوال أخرى سبقته أو لحقته يختلف الفهم فيه بدين صحيح وغيره .أما الفهم في مجارى الأساليب فانه ينظر فيه الى أنفهمه على صحته يقتضى التوفيق بين المساق جميعه وعدم مخالفته السابق واللاحق

المؤمنين سبيلاً) إن أحمل على أنه إخبار، لم يستمرُ أنح بَرُه ؛ لوقوع سبيل السكافر على المؤمن كثيراً بأسره و إذلاله فديمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصدقه الواقع ويطرد عليه ، وهو تقرير الحسكم الشرعى فعليه يجبأن أيحمل (1) ؛ ومثله قوله تعالى : (والو الد ات أير ضعن أولا د كهن حوايين كاملين) إن أحمل على أنه تقرير حكم شرعى استمر وحصلت الفائدة ؛ و إن أحمل على أنه إخبار بشأن

(۱) كتب بعض الفضلاء فى التعليق على هذا الموضع انه يجوز بقاء الآية على معنى الخبر، ويكون المراد من المؤمنين جماعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الامان الراسخ من الاستعدادوالاتحاد والثبات. وقال ان التاريخ بشهد بأن المسلمين لا يغلبون على امرهم مادا مواكذلك

ولكن هـذا يقتضى المورا قد لا تسلم : منها انهم يعطون من ذلك ما لم يعطه النبي صلى الله عليه واصحابه في حياته وانت تعلم ما حصل لهم فى مكة وانقرادهم في شعبابي طالبواذلال الكثير منهم وهجرتهم الى الحبشة وغيرها ، ومنها أن تاريخ الحروب الصليبية _ وكان فى عز الاسلام واستمر قرونا _ كان الامر فيه تارة للمسلمين وتارة عليهم بأخا. بلادهم والاستيلاء على بيت المقدس وانكماش دولتهم وآية (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم الخ) لا تدل على المعنى الذي يراد تحميله لهذه الآيه وما في هذه الآيه الاخيرة وتبديل الحوف عليه السلام واصحابه في حياته وبعد وفاته والمسلمون بعدهم لان تمكين الدين وتبديل الحوف أمناً لا يلزمه كل ما يراد من الآيه الاعبار المعنى الذي يراد تحميلها اياه وأنت ترى أن أيه الوعد قيدت الايمان بعمل الصالحات بخلاف الآية المذكورة فايس فيها الامجرد الايمان المقبل للكفر على خلاف آيات الوعد في القرآن فانها مقيدة بعمل الصالحات ولا يخيق أن مجرد الايمان كاف في تطبيق حكم أنه لا يتولى الكافر شؤون المسلم في ولا يخيق أن مجرد الايمان كاف في تطبيق حكم أنه لا يتولى الكافر شؤون المسلم في العقود وغيرها فيكون هو الذي ينبغي تنزيل الآيه عليه

الوالدات لم تتحكم فيه فائدة زائدة (١) على مأعلم قبل الآية

وأما بجارى الأساليب فمشل قوله: (أيس على الذين آمنوا وعماوا الصّالِحَاتِ جُناحُ فيها طَعِمُوا إذا ما تقوا وآمنوا) الح. فهذه صيغة عموم تقتضى بظاهرها دخول كلِّ مطعوم، وأنه لا بجناح في استعاله بذلك الشرط، ومن جملته الخر؛ لكن هذا الظاهر يفسد جريان (٢) الفعم في الأساوب، مع إهمال السبب الذي لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخر؛ لأن الله تعالى لماحرم الخرقال: (ليس على الذي تركت المرقا) فكان هذا نقضاً للتحريم، فاجتمع الإذن والنهى معاً، فلا مكن للمكلف امتثال

ومن هنا خطّا عمر بن الخطاب من تأوّل في الآية أنها عائدة إلى ماتقدم من التحريم في الخر ، وقاله : إذا اتقيت اجتنبت ماحرًا مالله (٣). إذلا يصحأن يتال المسكلف : « اجتنب كذا » ويؤكّد النهى بما يقتضى التشديد فيه جدًا ، ثم

(۱) لم يقل لم يستمر لان الاستمرار داصل على كلا الفهمين غايته أنه على الفهم الثانى لم توجد فيه فائدة زائدة لأنه يكون مجرد اخبار بمجرى المادة المروفة الناس بدون هذه الآية. فلتحقق الفائدة يلزم ان يكون إنشاء لتقرير ما جرت به المادة حكما شرعيا يرجع اليه في تقرير النفقات وغيره الا أنه يبق السكلام في التثميل به لماذكره، فانه بصد دالتمثيل لما يقتضي تخلف خسبر الله ورسوله، أو لما يلزم عليه تكليف بما لا يطاق، أو بما فيه حرج زائد عن المعتاد، وليس في هذا واحد من هذه الثلاثة، بل شيء آخر وهو انه لم يفد فالو زاد على الأمور الثلاثة أنه يلزم في خبر الثلاثة، بل شيء آخر وهو انه لم يفد فالموزاد على الأمور الثلاثة أنه يلزم في خبر

الله ورسوله أن يفيد فائدة جديدة لم تكن معروفة ثم فرعليه هذا المثال لكان ظاهراً (٢) لأنآية تحريم الحمرالسا بقة في نفس الموضوع تقتضي تحريم الحمر نصاوه لما الظاهر ينافيها فلاينتظم السياق الا بعدم دخول الحمر في العموم الظاهر لثلايلزم نقض التحريم واجتماع النهبي والاذن فيكون تكنيفا بما لايطاق في فضلا عن اههال السبب في النزول وهو أنهم قالوا لما نزل تحريم الحمر: كيف بأصحابنا وقد ما توايشر بون الحمر فنزلت «ليس علي الذين آمنوا النجي يعنى ليس عليهم وزر لانهم آمنوا واتقوا وما تعدوا ولا فعاوا ذلك بعد التحريم وفضلا أيضا عن معارضة النص بالظاهر ومعلوم أن النص هو المقدم ، ويكنى للتمثيل بالآية أن يكون فيها عدم جريان الفهم في الاسلوب وإن كان هناك أسباب أخرى كاأشار اليه بقوله مع اههال السبب، وبقوله بعدوا يضا فإن الله الحبر ، وكما أشرنا اليه في تقديم النص على الظاهر وتخصيص النص له وبقوله بعدوا يضا فإن الله الحبر ، وكما السبب المتربين عمر عليها أن التقوى لا تكون الاباجتنابها لتقرر شحر يمها وعدم دخولها في هذا الظاهر قال ومن هنا ولم يجزم فيقول ولذلك قال عمر فتأمل

يقال: « فإن فعلت فلا تُجناح عليك. » وأيضاً فإن الله أخبر أنها تصد عن ذكرالله ، وعن الصلاة ، وتُتوقع العداوة والبغضاء بين المتحالين فى الله ، وهو بعد استزرار التحريم كالمنافى (1)لقوله: (إذا مااته و المنواو عماوا الصالحات) فلا يمكن إيقاع كال التقوى بعد تحريمها ، إذا شربت ، لأنه من الحرج أو تكليف مالا يطاق

وأما الدخول في الأعمال فهو العمدة في المسألة وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسلة ؛ لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عومه إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلا ، فهو غير جار على استقامة ولا الطراد ؛ فلا يستمر الإطلاق ، وهو الأصل أيضاً لكل من تكلم في مشكلات القرآن أو السنة ، لما يلزم في حمل مواردها على عومها أو إطلاقها من المخالفة المذكورة ؛ حتى تقيد بالقيود المقتضية للاطراد والاستمرار فتصح ، وفي ضمنه تدخل أحكام الرا خص ؛ إذ هو الحاكم فيها ، والفارق بين ما تدخله الرخصة وما لا

ومن لم يلاحظه فى تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط ؛ بل كثيراً ما تجد خرم هذا الأصل فى أصول المتبعين المتشابهات ، والطوائف المعدودين فى الفرق الضالة عن الصراط المستقيم . كما أنه قد يعترى ذلك فى مسائل الاجتهاد الختلف فيها عند الأئمة المعتبرين ، والشيوخ المنقدمين .

وسأمثّل لك بمسألتين وقعت المذاكرة بهما مع بعض شيوخ العصر:

إحداها أنه كتب إلى بعض شيوخ المغرب، في فصل يتضمن (مايجب على طالب الآخرة النظر فيه، والشغل به) فقال فيه: و إذا شغله شاغل عن لحظة في صلاته، فرع سرة منه، بالخروج عنه، ولوكان يساوى خمسين ألفاً ، كما فعله المتقون. فاستشكات هذا الكلام، وكتبت اليه بأن قلت : أمّا أنه

⁽١) أي من حيث الكهال كايفيده كلامه

مطاوب بتفريغ السر منه فصحيح ، وأما أن تفريغ السر بالخروج عنه واجب فلا أدرى ماهذا الوجوب ؛ ولو كان واجباً بإطلاق ، لو جب على جميع الناس الخروج عن ضياعهم ، وديارهم ، و أقراهم ، وأز واجهم ، وذرياتهم ، وغيرذلك (١) مما يقع لهم به الشغل فى الصلاة . و إلى هذا فقد يكون الخروج عن المال سبباً للشغل فى الصلاة أكثر من شغله بالمال . وأيضاً فإذا كان الفقر هو الشاغل فماذا يفعل ? فإ نا نجد كثيراً ممن يحصل له الشغل بسبب الإقلال ، ولا سيما إن كان له عيال لا يجد إلى إغاثتهم سبيلاً : ولا يخلو أكثر الناس عن الشغل بآحاد هذه الأشياء . أفيجب على هؤلاء الخروج عما سبب لهم الشغل فى الصلاة ؟ هذا مالا أيفهم . و إنما الجارى على الفقه والاجتهاد فى العبادة ، طلب مجاهدة الخواطر مالا أيفهم . وإنما الجارى على الفقه والاجتهاد فى العبادة ، طلب مجاهدة الخواطر أمكنه الخروج عنه شرعاً ، وكان مما لا يؤثر فيه فقد و تأثيراً يؤدى إلى مثل أمكنه الخروج عنه الشغل : كيف مأل ما فر منه أو أعظم . ثم أينظر بعد فى حكم الصلاة الواقع فيها الشغل : كيف حال صاحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير حال صاحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير حال المسألة

فاماً وصل إليه ذلك ، كتب إلى بما يقتضى التسليم فيه . وهو صحيح . لأن القول بإطلاق الخروج عن ذلك كلّه غير جار في الواقع على استقامة ، لاختلاف أحوال الناس . فلا يصح إعتاده أصلاً فقهياً ألبتة

والثانية مسألة الوَرَع بالخروج عن الخلاف ؛ فإن كثيراً من المتأخرين يعدّون الخروج عنه في الأعمال التكليفية مطاوباً ، وأدخاوا في المتشابهات المسائل المختلف فيها .

⁽۱) وهذا منتهى الحرج للاقراد . وتكيف الجميم به تحكيف بما لا يطاق . وهوايضا مخالف لمايقهـده الشرع من المحافظة على الضروريات والحاجيات الخ فهو جار على غير استقامـة

ولا زلتُ منذ زمان أستشكله وحتى كتبت فيها إلى المغرب، و إلى إفريقية، فلم يأتنى جواب بما يشفى الصدر . بلكان من جملة الإشكالات الواردة، أن جمهور مسائل الفقه (۱) مختلف فيها اختلافاً يعتد به . فيصير إذاً أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات ، وهو خلاف (۱) وضع الشريعة . وأيضاً فقد صار الورع من أشد الحرج ، إذ لا تخاو لأحد في الغالب عبادة ، ولا معاملة ، ولا أمر من أمور التكيف ، من خلاف يطلب الخروج عنه . وفي هذا مافيه .

فأجاب بعضهم بأن المراد بأن المختلَف فيه من المتشابه ، المختلَف فيه اختلافاً دلائل أقواله متساوية أو متقاربة . وليس أكثر مسائل الفقه هكذا ؛ بل الموصوف بذلك أقلها ، لمن تأمّل من محصلي مواد التأمّل . وحينتذ لايكون المتشابه منها إلا الأقل . وأما الورع من حيث ذاته ، ولو في هذا النوع فقط ، فشديد مُشوّ ، لا يحصله إلا من وفقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهى عنه وقد قال عليه السلام : « مُحفّت الجنه بالمكاره (٣) » هذا ما أجاب به فكتبت إليه بأن ماقررتم من الجواب غير بين ، لأنه إنما يجرى في المجتهد

⁽۱) جمهور الشيء أكثره وهي دعوى تحتاج لاحصاء سائل الشريعة هسألة هسألة ، والوقوف على حصول خلاف في اكثره وهي دعوى تحتاج لاحصاء سائل الاجتهاد ، ومنقول النا خلافهم بطريق صحيح ، و يكون الحلاف معتدا به كما يقول ، وسيد كرف كتاب الاجتهاد ان هناك عشرة أسباب تجعل كثيرا من الحلافات غير معتدبه خلافا ، على الالورع بعدهذا كله في مراعاة شرط أوركن لم يقل به آخر ، أوفى تحريم شيء لم يرحره ته آخر ، أو إيجاب شيء لم يروجو به آخر ، أوا الحلافات بين مباح ومندوب و بين سنة ومباح و بين طلب تقديم شيء و تأخيره وهكذا من امثال الحلاف الذي لا يترتب عليه حرمة و لا بطلان عبادة فليس ما يقصد دخوله في و رع الحروج من الحلاف ، واذا فهل بقي بعده سدًا ال الورع في ذلك من أشد انواع الحرج اذلك ما يحتاج الحدة نظر

⁽٢) سيأتن بيانه في المتشابه والمحكم في فصول ضافية

⁽٣) تمامه وحقت النار بالشهوات رواده سلم والترمذي واحمدعن أنس ، ومسلم عن أبي هر برة، واحمد عن ابن مسعود . قال العزيزي ورواه البخاري ايضا . وفي رواية للشيخين حجبت بدل حقت في الموضعين

وحده . والمجتهد إنما يتورَّع عند تعارض الأدلة ، لا عند تعارض الأقوال .. فليس مما نحن فيه . وأمَّا المقلّد فقد نص صاحب هذا الورع الخاص ، على طلب خروجه من الخلاف إلى الاجماع ، و إن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين . والعامى في عامَّة أحواله للايدرى : من الذي دليله أقوى من المختلفين ، والذي دليله أضعف ? ولا يعلم: هل تساوت أدلتهم أو تقار بت أم لا ؟ لأن هذا لا يعرفه إلا من كان أهلاً للنظر . وليس العامى كذلك . و إنما أبني الإشكال على اتقاء الخلاف المعتد به والخلاف المعتد به موجود في أكثر مسائل الشريعة . والخلاف المند به موجود في أكثر مسائل الشريعة . والخلاف الذي لا يعتد أبه قليل (١) ، كالخلاف في المتعة ، ور باالنساء ، و محاش النساء ، وما أشيه ذلك :

وأيضاً فتساوى الأدلة (٢) أو تقاربها أمر إضافي بالنسبة إلى أنظار المجتهدين. فرُبَّ دليلين يكونان عند بعض متساويين أو متقاربين ، ولا يكونان كذلك عند بعض فلا يتحصل العامى ضابط يرجع إليه فيا يجتنبه من الخلاف ما لا يجتنبه ، ولا يمكنه الرجوع فى ذلك إلى الجتهد ، لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه ، راجع إلى نظره واجتهاده . واتباع فظره وحده فى ذلك تقليد له وحده ، من غير أن يخرج عن الخلاف ، لاسيما إن كان هذا المجتهد يدعى أن قول خصمه ضعيف لأ يعتبر مثله وهكذا الأمر فيا إذا راجع المجتهد الآخر ، فلا يزال العامى فى حيرة إن اتبع هذه الأمور . وهو شديد جدا . ومن يُشاد هذا الدين يغلبه . وهذا هو الذي أشكل على السائل ، ولم

⁽۱) أشرنا آنها الى أنه أكثر مواضع الحلاف ، رجوعا الى. اسيترره فى موضعه ، وان القايل هو الذي يمتد به خــــلافا

⁽٢) يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله ولا يعلم هل تساوت أدلتهم الخ . فقد يقال يرجع فذلك اله المجتهد ليعرف التساوىوالتقارب.فقال هنا انه لا يتأتى الرجوع في ذلك له

يتبأن جوابه بعد

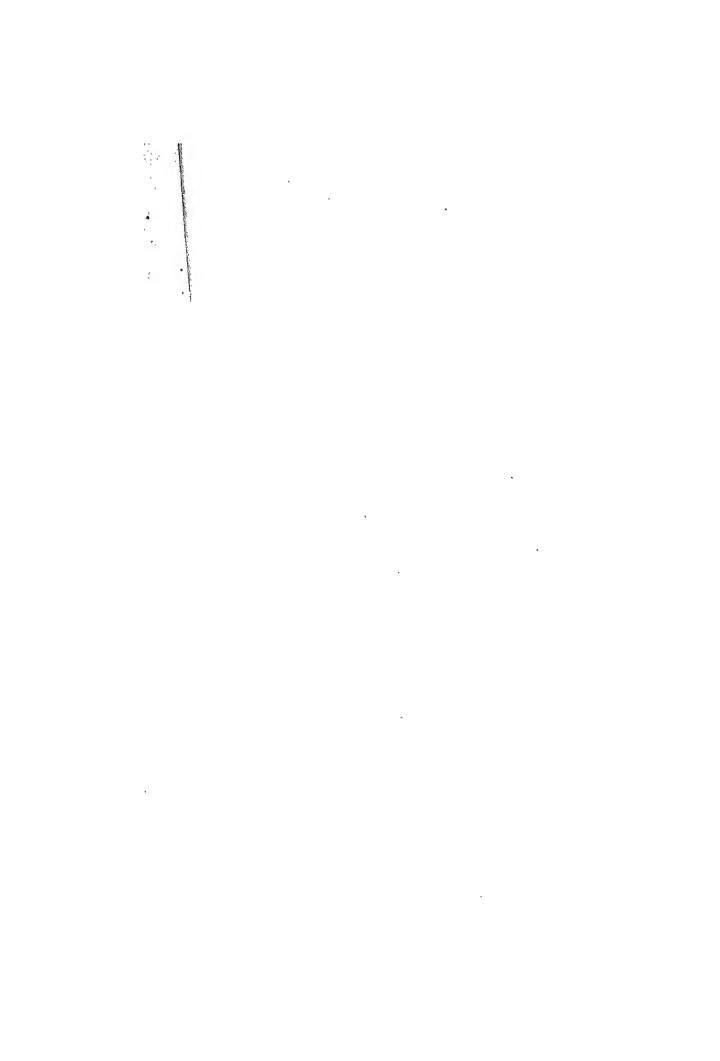
ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه به كما أنه لا إشكال في أن التزام التقوى شديد به إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل ، لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج ، بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدها عن هواها خاصة . و إذا تأملنا مناط المسألة ، وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بيناً . فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع ، و إن كان شديداً في مخالفة النفس . و ورع الخر وج من الخلاف صعب في الوقوع ، قبل النظر في مخالفة النفس . فقد تبين مقصود السائل بالشدة والحرج ، وأنه ليس ما أشرتم إليه . اه . ما كتبت به . وهنا وقف الكلام بيني و بينه . ومن تأمل هذا التقرير ، عرف أن ما أجاب به هذا الرجل لا يطرد (١٠) ولا يجرى في الواقع مجرى الاستقامة ، للزوم الحرج في وقوعه . فلا يصح أن يستند إليه . ولا يُجمل أصلا يبني عليه . والا مثلة كثيرة فاحتفظ مهذا الأصل فهو مفيد جداً . وعليه ينبني كثير من مسائل الورع ، وتمييز المتشابهات ، فهو مفيد جداً . وعليه ينبني كثير من مسائل الورع ، وتمييز المتشابهات ، وما يعتبر من وجه الاشتباه (٢) وما لا يعتبر . وفي أثناء الكتاب مسائل تحققه ان شاء الله

-572-

(١) لا نه أنما يجرى في المجتهدلا في المقلد . واجراؤه في المقلد الذي هو أصل السؤال مؤد الى الحرج .

⁽٢) تمارض الادلة على المجتهد لا تمارض الاقوال على المقلد فلا يلزم عليه الحرج نعم سيأتي له ان على المقلد اذا تمارضت عليه الاقوال أن يرجح واحدا منها واكنه اعتبر في الترجيح امورا واضحة لا يبقى معها اشتباه كان يأخذ بقول من عرف بانه يعمل بعلمه مشلا





٨

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الاحكام

والأحكام الشرعية قسمان: أحدهم يرجع إلى خطاب التكايف، والآخر يرجع إلى خطاب الوضع. فالأوّل ينحصر في الخسمة. فلنتكام على ما يتعلق بها من المسائل. وهي جملة:

المسألة الاولى

المباح من حيث هو مباح ، لا يكون مطاوب الفعل ، ولا مطاوب الاجتناب. أمَّا كونه ليس بمطاوب الاجتناب فلأ ، ور:

أحدها أن المباح عند الشارع ، هو الخير فيه بين الفعل والترك ، من غير مدح ولا ذم ، لاعلى الفعـل ولا على الترك . فإذا تحقق الاستواء شرعا والتخيير ، لم يُتصور أن يكون التارك به مطيعاً ؛ لعدم تعلّق الطلب بالترك ؛ فإن الطاعة لاتكون إلا مع الطلب ، ولا طلب ، فلا طاعة

والثانى أن المباح مساو للواجب والمندوب ، فى أن كل واحد منهما غير مطلوب الترك . فكما يستحيل أن يكون تارك الواجب والمندوب مطيعاً بتركه، شرعاً ، لكون الشارع لم يطلب الترك فيهما _ كذلك يستحيل أن يكون تارك المباح مطيعاً شرعاً

لايقال: إن الواجب والمندوب يفارقان المباخ ، بأنهما مطلو با الفعل ، فقد قام المعارض لطلب الترك ، وليس المباح كذلك ، فإنهما مطلو بالمعل ، الترك فيه . لأتنا نقول : كذلك المباح ، فيه معارض لطلب الترك ، وهو التخيير في الترك . فيستحيل الجم بين طلب الترك عيناً ، وبين التخيير فيه

والثالث أنه إذا تقرر استواء الفعل والترك في المباح ، شرعا ، فلو جاز أن يكون تارك المباح مطيعاً بتركه، جاز أن يكون فاعله مطيعاً بفعله ، من حيث كانا مستويين بالنسبة إليه . وهذا غير صحيح با تفاق ، ولا معقول في نفسه (١)

والرابع إجماع المسلمين على أن ناذر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بندره ، بأن يترك ذلك المباح ، وأن المدر فعله ، وفي الحديث (٢) : « مَن اَلهُ رأن يطيع الله فليطُعِمه (٣) » فاو كان ترك المباح طاعة الزم بالندر ، لكنه غير لازم ، فعل على أنه ليس بطاعة وفي الحديث «أن رجلاً ندر أن يصوم قائماولا يستظل فأ مره رسول الله على أن يجلس ، وأن يستظل ، و يترك ما كان لله معصية . فعل (١) قال مالك: أمره عليه السلام أن أيتم ما كان لله معصية . فعل (١) نذر ترك المباح معصية كاترى

⁽١) سيأتى أنه مؤد الى التناقض

⁽۲) هو تمام الدليل ومحصله أن النذر انما يكون فى الطاعة كما فى الحديث وقد اجمعوا على أن ناذر ترك المباح نذره لغو فلوكان تركه طاعة وداخلا فيها يطلب بالحديث الوفاء به لم يجمعوا على عدم لزوم الوفاء به

⁽٣) تمامه ومن نذرأن يعصى الله فلا يعصه أخرجه في التيسير عن الستة الا مسلما ورواه في راموز الحديث عن أحمد والبخارى وابى داود والترمذي والنسائي وابن ماجه ابن حبان

⁽ه) حمل المؤلف كلام مالك على ترك المباح وهو الجاوس والاستظلال فقال ماقال. واكن في الحديث الصحيح في مثله ما يفيد أن الفعل نفسه تعذيب للنفس وهو حرام، حيث يقول: (ان الله عن تعذيب هذا نفسه لغني) فهو نذر لفعل المعصية مباشرة لابواسطة ترك المباح

والخامس أنّه لوكان تارك المباح مطيعا بتركه _ وقد فرضنا (١) أن تركه وفعله عند الشارع سواء _ لكان أرفع درجة في الآخرة ممن فعله وهذا باطل قطعاً . فإن القاعدة المتفق عليها (٢) أن الدرجات في الآخره منزلة على أمور الدنيا. فإذا تحقق الاستواء في الدرجات ، وفعل المباح وتركه في نظر الشارع متساويان . فيلزم تساوى درجتي الفاعل والتارك . وإذا فرضنا تساويهمافي الطاعات ، والفرض (٣) أن التارك مطيع دون الفاعل ؛ فيلزم أن يكون أرفع درجة منه . هذا خلف وفخالف ملا جاءت به الشريعة ، اللهم إلا أن يَظلم (١) الإنسان فيؤجر على ذلك. وإن لم يطع (٥) فلا كلام في هذا

والسادس أنه لوكان ترك المباح طاعة ، لازم رفع المباح من أحكام الشرع ، من حيث النظر إليه في نفسه وهو باطل بالإجماع ولا يخالف في هذا الكمبي (١) لا أنه إنما نفاه (١) بالنظر إلى ما يستلزم، لا بالنظر إلى ذات الفعل ، وكلامنا إنما هو

⁽١) لا حاجة لذكره هــذا الفرض في صوغ الدليل وسيدكره في بيان بطلان اللازم. فيقول : وفعل المباح وتركه اليخ

⁽۲) من أين هذه القاعدة وقد قالوا انه تعالى يعطى على القليل كثيرا وان أمور الثواب اليست في التقدير الا بمجرد الفضل لا بالوزن فالله تعالى يقول (والذين آمنوا واتبعتهم ذريبهم با يمان ألحقنا بهم ذريبهم) فلا مانع أن يكون اثنان متساويين في الطاعات وأحدها ارفع من الآخرة منزلة بل قد يكون الاقل عملا ارفع منزلة لأن الكل بمحض الفضل لا بوزان الاعمال فهذا الدليل كما ترى يحوطه الضعف من جهات

⁽٣) ملخس الدليل أنه لوكان تأرك المباح مطيعاً بالترك للزم أن يكون ارفع درجة ممن فعله . واللازم باطل لا نهما متساويان في الدرجة فما أدى اليه وهوالمقدم باطل فعليك بالنظر فيما توسط . . كلامه أثناء الدليل والتعرف عن وجه الحاجة الى ذلك

⁽٤) أى نفسه بالحمل عليها ومشاقتها بترك المباح تم يدعى أنه يؤجر على ذلك أى وهـ ذا لا يقول به احد

⁽ه) مقابل قوله اولا مطيما يتركه اى وان لم يكن مطيعا بالثرك فلا يكون المباح مطلوب الاجتناب. يعنى وهو مع هذا الفرض مفروغ منه لاداعى للكلامفيه

⁽٦) يأتى مذهبه ودليله والرد عليه في الفصل اللاحق لهذه المسألة

٧١) هنا جزم بالحصر وسيأتي له جعله استظهارا فقط

يالنظر إلى ذات الفعل ؛ لا بالنظر إلى مايستازم . وأيضا فا نما قال الكعبى ماقال ، بالنظر إلى فعل المباح ، لأنه مستلزم ترك حرام ؛ بخلافه بالنظر إلى تركه ؛ إذ لا يستلزم تركه فعل واجب فيكون واجباً ، ولا فعل مندوب فيكون مندوبا . فثبت أن القول بذلك يؤدى إلى رفع المباح بإطلاق . وذلك باطل باتفاق

والسابع أن الترك عند المحققين فعل من الأفعال الداخلة تحت الاختيار. فترك المباح إذا فعل مباح (١). وأيضا القاعدة أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال أو بالتروك ، بالمقاصد (٢) محسما يأتى إن شاءالله. و ذلك يستلزم رجوع (٣) الترك إلى الاختيار كالفعل. فإن جاز أن يكون تارك المباح مطيعاً بنفس الترك ، جاز أن يكون فاعله مطيعاً. وذلك تناقض (١) محال

فان قيل: هذا كلُّه معارض بأمور

﴿ أحدها ﴾ أن فعل المباح سبب في مضارً كثيرة (منها) أن فيه إشتغالاً عما هو الأهم في الدنيا ، من العمل بنوافل الخيرات ، وصداً عن كثير من الطاعات . (ومنها) أنه سبب في الاشتغال عن الواجبات ، ووسيلة إلى الممنوعات ؛ لأن التمتع بالدنيا له ضراوة كضراوة الخر ، و بعضها يجر إلى بعض إلى أن تهوى بصاحبها في المهلكة . والعياذ بالله . (ومنها) أن الشرع قد جاء بذم الدنيا ، والتمتشع بالداتها ؛ كقوله تعالى : (أذْ هَبْتُمْ طيبّاتِكُمْ في حياتكُمُ ،

⁽١) وأذا فليس بمطاوب وهو مدعانا

⁽٢) أى مقاصد الشريعة من تشريع الأحكام وهو حفظ الضروريات والحاجيات. فالحكم الشرعى يتوجه الى الفعل من ايجاب او غيره حسبما فيه من المصلحة وكيف يكون الشيء فعسله وتركه مصلحة ؟ حتى يطلب تركه وفعله

⁽٣) حتى صبح أن تعلق به مقاصد الشرع و تبنى عليه الاحكام

 ⁽٤) لا نهيقتضى أن يكون الشيء مقصود الفعل الشارع لحفظ المصلحة ومقصود الترك له ايضاً.
 لحفظها حتى تعلق بكل منهما حكمه وهو طلب الفعل والترك فيمدالمكلف مطيما : مما

الد نيا) ، وقوله : (مَنْ كان يُريدُ الحياة الد نيا وزينتها) وفي الحديث: « إِن أخوف ما أخاف عليكم أن تُفتَح عليكم الدنيا كما فُتحت على مَن كان قبلكم » الحديث وفيه: « إِن مما يُنبتُ الربيعُ مايقتل حَبطاً أُو يُمِم (١) » وذلك كثير شهير في الكتاب والسنة ، وهو كاف في طلب ترك المباح ، لا نه أمر دنيوي . لا يتعلق بالا خرة من حيث هو مباح . (ومنها) مافيه من التعرض وطول الحساب في الا خرة ، وقد جاء أن حلالها حساب ، وحرامها عذاب (٢). وعن بعضهم : « اعزاوا عنى حسابها ١ » حين أنى بشيء يتناوله ، والعاقل يعلم أن طول الحساب نوع من العذاب ، وأن سرعة الانصراف من الموقف إلى الجنة من الحساب نوع من العذاب ، وأن سرعة الانصراف من الموقف إلى الجنة من أعظم المقاصد ، والمباح صاد عن ذلك ، فإذاً تركه أفضل شرعاً ، فهو طاعة ، فترك المباح طاعة

فالجوآب أن كونه سبباً في مضار لادليل فيه من أوجه:

(أحدها) أن الكلام في أصل المسألة ، إنما هو في المباح من حيث هو مباح متساوى الطرفين ، ولم يُتككم فيما إذا كان ذريعة الى أمر آخر ، فإنه إذا كان ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعاً ، من باب سد "الذرائع م لا من جهة كونه مباحا ، وعلى هذا يتنز ل قول من قال : « كنا ندع مالا بأس به (٣) ، حذراً لما به

⁽١) ذكر الحسديث بطوله في التيسير عن الشيخين والنسائي وفي لفظه بعض اختلاف نما هنسا

⁽٢) قال العراق في تخريجه لاحاديث الاحياء: رواه ابن ابى الدنيا والبيهتي في الشعب من طريقه ووقوفا على على بن ابى طالب باسـناد منقطع بلفظ وحرامها النار ولم أجـده ورفوعا اله وذكره في تمييز الطيب إمن الحبيث أنما يدور على ألسنة الناس من الحديث للشيخ زين الدين عبد الرحمن بن على بن عمر بن الدين الشيباني للفظ المؤلف عن ابن أبى الدنيا والبيهتي وسنده منقطع وفي مسند الفردوس عن ابن عباس رفعه بلفظ الترجة.

ورواه فى راموز الحديث : «ياا بن آدم ما تصنع بالدنيا؟ حلالها حساب وحرامها عداب» عن الدار قطنى والديلمي عن ا بن عباس م

⁽٣) اى مَالاً بِأْسَ بِهَ فِي ذَاتِهُ عَذَراً أَنْ يُوقَعَنَا فِهَا هُو ذَرِيمَةَ اللَّهِ ثَمَا فِيهِ بِأَسَ المُوافَقَاتِ ج ١ ــ م ٨

البأس • » وروى مرفوعاً • وكذلك كل ما جاء من هذا الباب • فذم الدنيا إنما هو لأجل أنها تصير ذريعة إلى تعطيل التكاليف • وأيضا (١) فقد يتعلّق بالمباح _ في سوابقه على أو لواحقه ، أو قرائنه _ مايصير به غير مباح ؟ كالمال (٢) إذا لم تؤدّ زكائه ، والخيل (٣) إذا ربطها تعفقاً ولكن نسى حق الله في رقابها ، وما أشبه ذلك

(والثانى) أنّا إذا نظرنا إلى كونه وسيلة فليس تركه أفضل بإطلاق؛ بل هو ثلاثة أقسام: قسم يكون ذريعة إلى منهى عنه ، فيكون من تلك الجهة مطاوب الترك ؛ وقسم يكون ذريعة إلى مأمور به ، كالمستعان به على أمر أخروى ، فنى الحديث: « نعم المال الصالح للرجل الصالح (3)» وفيه: « ذهب أهل الدُّ ثور بالأجور والدرجات العلا والنعيم المقيم - إلى أن قال - ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء (٥)» ؛ بل قد جاء أن في نجامة الأهل أجراً ، و إن كان قاضياً الشهوته ؛ لأنه يُحكف به عن الحرام ، وذلك في الشريعة كثير ، لأنها لما كانت وسائل إلى مأمور به كان لها حكم ما نوستل بها إليه ، وقسم لا يكون ذريعة إلى شيء ، فهو المباح المطلق ، وعلى الجملة فإذا فرض ذريعة إلى غيره ، فحكه حكم ذلك الغير . وليس الكلام فيه

(والثالث) أنه إذا قيل: إن ترك المباح طاعة على الإطلاق ، لكونه وسيلة إلى ما يُنهى عنه ، فهو معارض بمثله . فيقال: بل فعله طاعة بإطلاق ، لأن

⁽١) أعم مما قبله الحاص بالذريعة اى باللواحق

⁽٢) و(٣) المثالان من نوع واحد . والظاهر أنها من أمثلة المقارن ، ويصبح أن يكونا من اللواحق

⁽٤) أُخْرَجِه أَحْد كما في كنوز الحقائق للمناوى ، وقال عنه العراق في تخريج أحاديث الاحياء : رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني من حديث عمرو بن العاص بسند جيد

⁽a) رواه مسلم

كل مباح ترك حرام (١) . ألا ترى أنه ترك المحرمات كلها عند فعل المباح ، فقد شغل النفس به عن جميعها . وهذا الثانى أولى (٢) ، لأن الكلية هنا تصح . ولا يصح أن يقال : كل مباح وسيلة إلى محرم أو منهى عنه بإطلاق . فظهر أن ما اعترض به لا ينهض دليلا على أن ترك المباح طاعة .

· وأما قوله إنه سبب في طول الحساب ، فجوابه من أوجه :

أحدها أن فاعل المباح إن كان يحاسب عليه ، لزم أن يكون التارك محاسباً على تركه ، من حيث كان الترك فعلاً ، ولاستواء نسبة الفعل والترك شرعاً . وإذ ذاك يتناقض الأمر على فرض المباح . وذلك محال . فما أدى إليه مثله . وأيضاً فإنه إذا تمسك بأن حلالها حساب ، ثم قضى بأن التارك لا يحاسب ، مع أنه آت بحلال ، وهو الترك ، فقد صار الحلال سبباً لطول الحساب وغير سبب له . لأن طول الحساب إنما نيط به من جهة كونه حلالاً بالفرض ، وهذا تناقض من القول

والثانى أنَّ الحساب إنْ كان ينهض سبباً لطلب الترك ، لزم أن يُطلب ترك الطاعات ، من حيث كانت مسئولا عنها كليها . فقد قال تعالى : (فَلَنَسْأُ أَنَّ المُرْسَلِين) ، فقد المحتم على الرسل عليهم النَّذِينَ أَرْسِلَ إلَيْهِمِمْ وَلَنَسْأً أَنَّ المُرْسَلِين) ، فقد المحتم على الرسل عليهم الصلاة والسلام أن يُسألوا عن الرسالة وتبليغ الشريعة ، ولم يكن هذا مانعاً من الإييان بذلك . وكذلك سائر المكلفين . لا يقال : إن الطاعات يعارض طلب تر كما طلب تر كما طلب تر كما التخيير فيه ، وأن فعله وتركه في قصد الشارع بمثابة واحدة

والثالث أن ماذ كر من الحساب على تناول الحلال ، قد يقال إنَّه راجع

⁽۱) أليس قد يكون فعل المباح ترك واجب فيكون غير تارك للحرام بغعل المباح؟ تأمل! (۲) أي أن هذا المعارض أقوى من الدليل المعارض لأنه كلى بخلاف أصل الدليل

إلى أمر خارج عن نفس المباح. فإن المباح هو أكل كذا مثلا. وله مقد مات ، وشروط ، ولواحق ، لابد من مراعاتها . فإذا رُوعيَت صار الأكل مباحاً ، وإن لم تُراع كان التساب والتناول غير مباح . وعلى الجلة ، فالمباح _ كنيره من الأفعال _ له أركان ، وشروط ، وموانع ، ولواحق ، تُراعي . والتركفي هذا كلَّه كالفعل • فكما أنَّه إذا تسبُّ للفعل كان تسبّبه مسئولاعنه ، كذلك إذا تسبّب إلى الترك كان مسئولا عنه

ولايقال: إنَّ الفعل كثير الشروط والموانع، ومفتقرُ إلى أركان ؛ بخلاف الترك ، فإن فلك فيه قليل ، وقد يكني مجرد القصد إلى الترك

لأَنَّا نقول : حتيقة المباح إنما تنشأ بمقدَّمات عَكَان فعلاً أو تركاً ، ولو بمجرَّد القصد • وأيضا فإنَّ الحقوق تتعلَّق بالترك كما تتعلق بالفعل ، من حقوق الله ، أو حقوق الآدميّين ، أو منهما جميعا . يدلّ عليه قوله عَرَائِيَّةٍ : « إن لنفسك عليك حقاً ، ولأ علك عليك حقاً ، فأعط كلَّ ذي حقّ حتَّه (١) » وتأمُّل حديث سامان وأبي الدرداء (٢) رضى الله عنهما ، يبيِّن لك هو وما في معناه أن " الغمل والترك _ في المباح على الخصوص _ لا فرق بينهما من هذا الوجه. فالحساب يتعلَّق بطريق الترُّك كما يتعلق بطريق الفعل وإذا كان الأمر كذلك ، ثعبت أن " الحساب إن كان راجعاً إلى طريق المباح فالفعل والترك سواء؛ و إن كان راجعاً إلى نفس المباح أو إليها معا فالفعل والترك ايضاً سواء وأيضاً إن كان في المباح مايقتضي الترك ، ففيه مايقتضي عدم الترك ؛ لأنَّه من جملة ما امتن " الله به على عباده . ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿ وَلاَّ رُضَ وَضَعَهَا للأنكَام ... إلى قوله _ يَخْرُجُ منهما اللَّوْ أَوْ والمَرْجَانُ) ، وقوله : (وُهُو الذي سَخْر

⁽١)أخرجه البخارى والترمذى (٢)هو هذا الحديث بعينه ،غايته أنه ينقصه فى أوله قوله : « ان لر بك عليك حقا »

لَمُ البحرُ لَتَأْ كَاوا منه ... إلى قوله. و لَعَلَمكُم تَشكُر ون) ، وقوله : (وَسَخرَ لَمَ الله السمُ وات وما في الأرض جيماً منه) .. إلى غير ذلك من الآيات التي أص فيها على الامتنان بالنعم . وذلك أيشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع ، ثم لشكر عليها ، و إذا كان هكذا ، فالترك له قصداً أيسأل عنه : لم تركته ؟ ولأى "جه أعرضت عنه ؟ وما منعك من تناول ما أحل لك ؟ فالسؤال حاصل في لطرفين . وسيأ تى لذلك تقرير في المباح الخادم لنيره إن شاء الله .

وهذه الأجوبة أكثرها جدلي . والصواب في الجواب أن تناول المباح . يصح أن يكون صاحبه محاسباً عليه بإطلاق ، و إنما يحاسب على التقصير في شكر عليه ، إما في جهة تناوله واكتسابه ، وإما في جهة الاستعانة به على نكايفات . فمن حاسب نفسه في ذلك وعمل على ما أور به فقد شكر نعم الله . كايفات . فمن حاسب نفسه في ذلك وعمل على ما أور به فقد شكر نعم الله . فلك قال تعالى : (قل من حرم زينة الله ن . . إلى قوله خالصة يوم القيامة) لا تبعة فيها ، وقال تعالى : (فاما من أو تي كتابه بيمينه فسوف أيحاسب ما يسبا يسيراً) وفسره النبي عليه السلام بأنه القراض ، لا الحساب الذي فيه اقشة وعداب و إلا لم تكن النعم المباحة خالصة للمؤمنين يوم القيامة . وإليه جع قوله تعالى : (فلكنسأ أن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين .) أعنى إل المرسلين . و يحققه أحوال السلف في تناول المباحات ، كاسيد كر على هذا .

﴿ والثانى من الأ ، ور المعارضة ﴾ أن ماتقدم مخالف لل كان عليه السلف مالح من الصحابة والتابعين ، والعاماء المتقين ، فإنهم تورّعوا عن المباحات ثيرا . وذلك منقول عنهم تواتراً ، كثرك الترفّه في المطعم ، والمشرب ، ركب ، والمسكن . وأعرقُهم في ذلك عربن الخطاب ، وأبو ذَرّ ، وسلمان ، وعبيدة بن الجرّاح ، وعلى بن أبي طالب ، وعار ، وغيرهم . رضى الله عنهم.

وانظر إلى ماحكاه ابن حبيب فى كتاب الجهاد ، وكذاك الداودى فى كتاب الأموال ؛ ففيه الشفاء . ومحصوله أنهم تركوا المباح من حيث هو مباح . ولو كان ترك المباح غير طاعة لما فعلوه

والجواب عن ذلك من أوجه:

أحدها أن هذه أو لا حكايات أحوال. فالاحتجاج بمجر دها من غير نظر فيها لا يُجدى باإذ لا يلزم أن يكون تر كهم لما تركوه من ذلك من جهة كونه مباحاء لا مكان تركه لغير ذلك من المقاصد. وسيأتى _ إن شاء الله _ أن حكايات لا مكان تركه لغير دفائ من المقاصد. وسيأتى _ إن شاء الله _ أن حكايات للأحوال بمجر دها غير مفيدة في الاحتجاج

والثانى أنها معارضة بمثابا فى النقيض فقد كان عليه السلام بحب الحلواء والعسل، ويأكل اللحم و بختص باللراع وكانت تعجبه، وكان يستعذب له الماء، وينقع له الزبيب والتمر، ويتطيّب بالمسك، ويحب النساء. وأيضا، فقد جاء كثير من ذلك عن الصحابة والتابعين، والعلماء المتقين، وأيضا، فقد جاء كثير من ذلك عن الصحابة والتابعين، والعلماء المتقين، بحيث بقتضى أن الترك عندهم كان غير مطلوب. والقطع أنه لو كان مطلوب الترك عندهم شرعا، لبادروا إليه مبادرتهم لكل نافلة و بر ، ونيل منزلة ودرجة باذ لم يبادر أحد من الخلق إلى نوافل الخيرات مبادرتهم، ولا شارك أحد أخاه المؤمن - بمن قرب عهد، أو بعد - في رفده وماله مشاركتهم، يعمل ذلك من طالع سيرهم، ومع ذلك ، فلم يكونوا تاركين المباحات أصلا. ولوكان مطاوبا لعلموه قطعا، ولعماوا بمقتضاه مطلقا من غير استثناء بالكنهم لم يفعلوا. فدل ذلك على أنه عندهم غير مطاوب . بل قد أراد بعضهم أن يترك شيئا من المباحات ، ذلك على أنه عندهم غير مطاوب . بل قد أراد بعضهم أن يترك شيئا من المباحات ،

والغني (١) في مقد مات ابن رشد

والثالث (٢) إذا ثبت أنّهم تركوا منه شيئاً ، طلباً للثواب على تركه ، فذلك لا من جهة أنّه مباح فقط ، للأدلّة المتقدمة ؛ بل لأمور خارجة _وذلك غير قادح في كونه غير مطلوب الترك:

منها أنّهم تركوه من حيث هو مانع من عبادات ، وحائل دون خيرات ، فيترك ليحكن الإيتيان بما يثاب عليه ، من باب التوصل إلى ما هو مطاوب ، كاكانت عائشة رضى الله عنها يأتيها المال العظيم الذي يمكنها به التوسع في المباح فتتصدق به ، وتفطر على أقل ما يقوم به العيش ، ولم يكن تركها التوسع من حيث كان الترك مطاوبا . وهذا هو معل النزاع .

ومنها أن بعض المباحات قد يكون مورفا لبعض الناس أمراً لا يختاره لنفسه ، بالنسبة إلى ما هو عليه من الخصال الحميدة ؛ فيترك المباح لما يؤديه إليه ؛ كما جاء :أن عربن الخطاب لما عنلوه في ركوبه الحمار في مسيره إلى الشام، أنى بفرس . فاما ركبه فهملج تحته ، أخبر أنه أحس من نفسه ؛ فنزل عنه ، ورجع إلى حماره . وكما جاء في حديث الحميصة ذات العكم ، حين لبسها النبي ورجع إلى حماره . وكما جاء في حديث الحميصة ذات العكم ، حين لبسها النبي عرب عالم على عالم الله الله على الصلاة فكاد يفتنه (١) لم يختلفوا في المفاضلة بين أصحاب الوصفين الا باعتبار العمل الصالح اللاحق بمل منهما ، وهو على النظر والا خذ والرد بينهم . فلا محل للاعتراض الذي أورد مهنا بان الفقر والذي لا يوضعان في ميزان المفاضلة وانما التفاضل على قدر العمل الصالح . وسيأقي للمؤلف

فالتعارض والترجيح آخرالكتاب بحث جيد في هذا المعنى (٢) ينظر وجه الفرق بينه وبين الاول غير الاجمال والتفصيل في المقاصد . الاأن يقال: انه روعى في الاول مجرد كونها حكايات أحوال، وهي لا يؤخذ بها دليلا بمجردها . فلا بد من عرضها على قواعد الشرع . ويكون قوله (لا مكان تركه لغير ذلك من المقاصد) وهي ما فصاما هنا سابس محل القصد فيما سبق

 (٣) حدیث الخمیصة رواه الشیخان ولیس فی روایتهما انه کاد یفتنه . بل اتفقا فی روایة علی قوله : (انها الهتنی آنفاً عن صلاتی) وذکر البخاری فی روایة أخری : (فأخاف أن تفتنی) عَلَيْكُمْ ، ولَكُنَّه عَلَّم أَمَته كيف يفعلون بالمباح إذا أَدَّاهِم إلى ما يُكره ، وَكُذَلكُ قد يكون المباح وسيلة إلى ممنوع ، فيترك من حيث هو وسيلة ؛ كا قيل : إنى لأدّع بيني وبين الحرام سترة من الحلال ، ولا احرِّمها ، وفي الحديث: « لا يبلغ الرجل درجة المتقين ، - تى يدع مالا بأس به ، حذراً لما به البأس (۱) » وهذا بمثابة من يعلم أنّه إذا مرَّ لحاجته على الطريق الفلانية ، نظر إلى محرّم ، أو تكلّم فما لا يعنيه ، أو نحوه

ومنها أنّه قد يترك بعض الناس ما يظهر لغيره أنّه مباح ، إذا تخيّل فيه إشكالا وشبهة ، ولم يتخلّص له حلّه . وهذا موضع مطلوب الترك على الجلة بلا خلاف . كقوله: «كنّا ندّع ما لا بأس به حذراً لما به البأس » ولم يتركوا كلّ ما لا بأس به ، و إنّما. تركوا ما خشُوا أن يُفضى بهم إلى مكروه أو ممنوع

ومنها أنّه قد يترك المباح لأنّه لم تحضر انيَّة في تناوله ، إمّا العون به على طاعة الله ، وإما لأنه (٢) يحبّ أن يكون عمله كآه خالصا لله ، لايلوى فيه على حظّ نفسه من حيث هي طالبة له ، فإن من خاصة عباد الله من لا يحبّ أن يتناول مباحا لكونه مباحا ، بل يتركه حتى يجهد لتناوله قصد عبادة ، أو عونا على عبادة ، أو يكون أخذه له من جهة الإذن لا من جهة الحظ ، لأن الاؤل نوع من الشكر بخلاف الثاني. ومن ذلك أن يتركه حتى

⁽١) رواه الترمذي بلفظ: (لا يبلغ العبد حقيقة التقوى) ورواه في الترغيب والترهيب بلفظ (لايبلغ العبد أن يكون من المتقين) . عن الترمذي . وقال حسن ، وعن ابن ماجه والحاكم . وقال صحيح الاسناد

⁽٢) يناير ما قبله في أن هذا دائما لا يكون عمله الا لأحد هذه الأور: أن تحضره نية عبادة ،أو عون ما على عبادة ،أو أخذه له من جهة الاذن .فيترك الغمل حتى يجد أحد هذه الأمور . ولمل الأخير يدعو الى الترك في بمض الاحيان ، وأن مجرد نية أخذه من جهة الاذن لا تكفى ، بال تختاج اشرط غير ميسور في كل وقت فيوكل هذا لأهله .أما الأول فانه قد يتفق أن يتركم لا نه لم تحضره نيسة العون به على عبادة ، ولا شك أن الثاني أرقى من صاحب لحال الاول

يصير مطلوبا ؛ كالأكل والشرب ونحوها ، فإنه _ إذا كان لغير حاجة _. مباح ؛ كأكل بعض الفواكه ، فيدع التناول إلى زمان الحاجة إلى الغذاء ، ثم يأكل قصدا لإقامة البنية ، والعون على الطاعة . وهذ كلها أغراض صحيحة ، منقولة عن السلف ، وغير قادحة في مسألتنا

ومنها أن يكون التارك مأخوذ الكاية في عبادة: من علم ، أو تفكّر ، أو عمل مما يتملّق بالآخرة ؛ فلا تجده يستلذّ بمباح ، ولا ينحاش قلبه إليه ، ولا يُلقى إليه بالاً . وهذا و إن كان قليلا ، فالترك على هذا الوجه يشبه الغفلة عن المتروك . والنفلة عن تناول المباح ليس بطاعة ؛ بل هو في طاعة بما اشتغل به ، وقد نقل مثل هذا عن عائشة حين أُتيت بمال عظيم فقسمته ، ولم تبق لنفسها شيئا ؛ فعوتبت على تركها نفسها دون شيء . فقالت : « لا تعنيني . لو كنت ذكر تنى لفعلت . » و يتفق مثل هذا الصوفية ، وكذلك إذا ترك المباح لعدم قيام النفس له (١) ، هو في حكم المففول عنه

ومنها أنه قد برى بعض مايتناوله من المباح إسرافا . والا سراف مذهوم . وليس في الإسراف حد يوقف دونه عكما في الإقتار . فيكون التوسط راجعا الى الاجتهاد بين الطرفين . فيرى الإنسان بعض المباحات بالنسبة إلى حاله داخلاً تحت الإسراف ، فيتركه لذلك ، ويظن من يراه ممن ليس ذلك إسرافا في حقه أنه تارك الهماح . ولا يكون كما ظن . فكل أحد فيه فقيه نفسه والحاصل أن التفقه في المباح بالنسبة إلى الإسراف وعدمه ، والعمل على ذلك مطلوب . وهو شرط من شروط تناول المباح . ولا يصير بذلك المباح مطلوب النمل ، كدخول المسجد (٢) لأ مر مباح ، هو مباح . ومن (١) كترك تناول بعن المأكولات لأن نفسه لا تقبل عليها ولا تتلذفه بها وان كان . الغبر على خلاف ذلك

شرطه أن لايكون جنبا ، والنوافل من شرطها الطهارة ، وذلك واجب. ولا يصير دخول المسجد ولا النافلة بسبب ذلك واجبين . فكذلك هنا تناول المباح مشروط بترك الإسراف ، ولا يصير ذم الإسراف في المباح ذمّاً للمباح مطلقا

و إذا تأمّلت الحكايات فى ترك بعض المباحات عمّن تقدَّم، فلا تعدو هذه الوجوه . وعند ذلك لاتكون فيها معارضة لما تقدّم . والله أعلم

﴿ والثالث من الأمور المعارضة ﴾ ماثبت من فضيلة الزهد في الدنيا ، وترك لذ آنها وشهواتها ، وهو مما اتثنق على مدح صاحبه شرعاً ، وذم تاركه على الجلة . حتى قال الفضيل بن عياض : « جعل الشر كله في بيت ؛ وجعل مفتاحه حب الدنيا . وجعل الخير كله في بيت ؛ وجعل مفتاحه الزهد » وقال الكتاني الصوفي : « الشيء الذي لم يخالف فيه كوفي ، ولا مدنى ، ولا عراقي ، ولا شامى ، الزهد في الدنيا ، وسخاوة النفس ، والنصيحة للخلق » قال القشيرى: يعنى أن هذه الأشياء لا يقول أحد إنها غير مجودة . والأدلة من الكتاب والسنة على هذا لا تكاد تنحصر والزهد حقيقة إنما هو في الحلال . أما الحرام فالزهد فيه لازم من أمر الإسلام ، عام في أهل الإيمان ، ليس مما يتجارى فيه خواص المؤمنين مقتصرين عليه فقط ؛ و إنما تجاروا فيا صاروا به من الخواص ، وهو الزهد في المباح . فأما المكروه فذو طرفين ؛ وإذا ثبت هذا فيحال عادة أن يتجاروا فيه هذه المجاراة وهو لا فائدة فيه . ومحال أن يمدح شرعاً مع استواء فعله وتركه

والجواب من أوجه :

أحدها أنَّ الزهد _ في الشرع _ مخصوص بما طلب تركه ، حسما يظهر

من الشريعة . فالمباح فى نفسه خارج عن ذلك ، لما تقدّم ، ن الأدلّة . فإذا أطلق بعض المدّبرين لفظ الزهد على ترك الحلال ، فعلى جهة المجاز ، بالنظر إلى مايفوت من الخيرات ، أو لغير ذلك مما تقدم

والثانى أن أزهد البشر عَلَيْكَ ، لم يترك الطّيبات جملة إذا وجدها • وكذلك من بعده من الصحابة والتابعين ، مع تحققهم في مقام الزهد

والثالث أن ترك المباحات إم أن يكون بقصد أو بغير قصد . فإن كان بغير قصد فلا اعتبار به ، بل هو غفلة لا يقال فيه : « مباح »، فضلا عن أن يقال فيه: « زهد » . و إن كان تركه بقصد ، فإما أن يكون القصد مقصوراً على كونه مباحا ، فه يحل النزاع ، أو لأمر خارج ، فذلك الأمر إن كان دنيوياً كالمتروك ، فهو انتقال من مباح إلى مثله لا زهد ، و إن كان أخرويا ، فالترك إذاً وسيلة إلى ذلك المطاوب ، فهو فضيلة من جهة ذلك المطاوب ، لا من جهة بحررة د الترك . ولا تزاع في هذا .

وعلى هذا المهنى فسره الغزالى إذ قال : « الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ماهو خير منه . » فلم يجعله مجر دالانصراف عن الشيء خاصة، بل بقيد الانصراف إلى ماهو خير منه ، وقال فى تفسيره : « ولما كان الزهد رغبة عن محبوب بالجلة ، لم يتصور إلا بالعدول إلى شيء هو أحب منه . و إلا فترك المحبوب لغير الأحب محال • » ثم ذكر أقسام الزهد • فدل على أن الزهد لا يتعلق بالمباح من حيث هو مباح على حال • ومن تأمل كلام المعتبرين فهو دائر على هذا المدار

منظ فصل إليس

وأمّا كون المباح غير مطاوب الفعل فيدلّ عليه كثير ما تقدّم (١) لا لأنّ كلا الطرفين من جهته في نفسه على سواء وقد استدلّ من قال إنه مطاوب ، بأن كل مباح ترك حرام ، وترك الحرام واجب ، فكل مباح واجب. إلى آخر ما قرّر والأصوليون عنه و لكن هذا القائل يظهر منه أنّه يسلّمأن المباح مع قطع النظر عمّا يستلزم مستوى الطرفين وعند ذلك يكون ما قاله الناس هو الصحيح (٢) لوجوه :

أحدها لزوم أن لاتوجد الإباحة فى فعل من الأفعال عيناً (٣) ألبتة ، فلا يوصف فعل من الأفعال الصادرة عن المكافين بإباحة أصلا ، وهذا باطل باتفاق . فإنَّ الأمة _ قبل هذا المذهب _ لم تزل تحكم على الأفعال بالإباحة ، كا تحكم عليها بسائر الأحكام ، وإن استلزمت ترك الحرام ، فدل على عدم اعتبارها لما يُستلزم ، لأنه أمر خارج عن ماهية المباح

والثانى أنّه لوكان كما قال ، لارتفعت الإباحة رأسا عن الشريعة . وذلك. باطل على مذهبه ومذهب غيره

⁽۱) يجرى فيه الدليل الأول ، لا الثانى ، ويجرى فيه الثالث باعتبار قوله (ولا .مقول في فيفسه) ، لا باعتبار قوله (غير صحيح باتفاق) لأنه في الترك غير .تفق عليه . ولا يجرى فيه المخامس . ويجرى فيه السادس . وقد أعاده هنا بقوله أحدها لائه احتاج هنا الى كلام فيه والى رد على الكمبي ليس محله هناك . ويجرى فيه الشق الأخير من الدليل السابم . فصح قوله : يدل عليه كثير مما تقدم . وعليك بالنظر في تطبيق ذلك

⁽٢) لم يقل : وعند ذلك يكون الحلف لفظيا ، لائه _ وان . افقهم في هذا _ برى أن استلزامه للواجب حتم، لائن فيه ترك محرم دائماً ، بخلافه عندهم فانه يجرى عليه ما يجرى على النديعة . وتكون تسميته مباحاً لا محصل لها على رأيه، فلا يوجد فعل في الحارج مباح أبدا ، لانه مهما وقع ما يسمى مباحاً فهو واجب، وهو مبنى الرد في الوجه الائول . وسيرتب عليه الوجه الثاني وهو أن يكون وضع هذا القسم ببن الأحكام الشرعية عبثا . ولا يقول هو بذلك كغيره (٣) أى في فعل معين

بيانه أنه إذا كانت الإباحة غير موجودة في الخارج على التعيين ، كان وضعها في الأحكام الشرعية عبثاً ، لأن موضوع الحكم هو فعل المكاتف ، وقد فرضناه واجباً . فليس بمباح . فيبطل قسم المباح أصلاً وفرعاً . إذ لا فائدة شرعا في إثبات حكم لا يقضى على فعل من أفعال المكاف

والثالث أنّه لوكان كما قال ، لوجب مثل ذلك في جميع الأحكام الباقية ، لاستلزام، ترك الحرام . فتخرج عن كونها أحكاما مختلفة ، وتصير واجبة

فإن التزم ذلك باعتبار الجهتين حسما نقل عنه ، فهو باطل ؛ لأنه يعتبر جهة الاستازام ، فلذلك نفى المباح ؛ فليعتبر جهة الاستازام في الأربعة الباقية فينفيها . وهو خلاف الإجماع والمعتول . فإن اعتبر (١) في الحرام والمكرو، جهة النهى ، وفي المندوب جهة الأمر - كالواجب - لزمه اعتبار جهة التخيير في المباح ؛ إذ لا فرق بينها من جهة معقولها

فإن قال: يخرج المباح عن كونه مباحاً بما يؤدى إليه ، أو بما يتوسل به إليه: فذلك غير مسلم • وإن سلم فذلك من باب ما لا يتم الواجب إلا به والخلاف فيه معلوم. فلا نسلم أنه واجب. وإن سلم فكذلك الأحكام الأخرى فيصير الحرام والمكروه والمندوب واجبات ، والواجب من جهة واحدة واجباً من جهتين • وهذا كله لا يتحصل له مقصود معتبر في الشرع

فالحاصل أن الشارع لاقصد له في فعل المباح دون تركه ، ولا في تركه دون فعله ، ولا في تركه دون فعله ، ول قصده جعله عليرة المكلف . فما كان من المكلف من فعل أو ترك ، فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه . فصار الفعل والترك بالنسبة إلى المكاف كخصال الكفارة ، أيّهما فعل فهو قصد الشارع ، لا أن الشارع قصداً المكاف كخصال الكفارة ، أيّهما فعل فهو قصد الشارع ، لا أن الشارع قصداً

⁽١) أى لتبقى الاحكام الاربعة ولا تننى، حتى يخلص من القول بما يخالف المعقول. وذلك با ً لا يعتبر فيها جهة الاستلزام بل جهة النهى أو الاعمر

في الفعل بخصوصه ، ولا في الترك بخصوصه

لكن يرد على مجموع الطرفين (1) إشكال زائد على ماتقد م فى الطرف الواحد ، وهو أنه قد جاء فى بعض المباحات ما يقتضى قصد الشارع إلى فعل على الخصوص ، وإلى تركه على الخصوص .

فأما الأول فأشياء: (منها) الأمر بالتمتّع بالطيّبات ؛ كقوله تعالى:
كَانِيُّهَا النّاسُ كُلُوا مِمّا فِي الأرْضِ حلالاً طيباً) وقوله: (يَا يُهُما الدّين آمنوا كلوا مِنْ طَيّباتِ مَا رَزَقناكُم وَاشْكَرُوا يَنّه) وقوله: (يا يُهُما الرُسلُ كلوا مرنَ الطيّباتِ وَاعملوا صَالماً) ... إلى أشباه ذلك مما دل الأمر به على قصد الاستعال. وأيضاً فإنّ النّع المبسوطة في الأرض لتمتّمات العباد، التي ذكرت المنتة بها ، و و رّرت عليهم ، فهم منها القصد إلى التنعّم بها ؛ لكن بقيد الشكر عليها. (ومنها) أنه تعالى أنكر على من حرّم شيئاً مما بث في الأرض من الطيّبات ، وجعل ذلك من أنواع ضلالهم. فقال تعالى: (قُل مَن حرّم زينة الله التي أخرج ليباده والطيّبات مِن الرّزق ؟ قُل هِي لِلّذين آمنوا في الحياة الله الله التي أخرج ليباده والطيّبات مِن الرّزق؟ قُل هِي لِلّذين آمنوا في الحياة فهذا ظاهر في القصد إلى استعالها دون تركها. (ومنها) أنَّ هذه النعم هدايا من الله العبد ، وهل يليق بالعبد عدم قبول هديّة السيّد ؟ 1 هذا غير لائق في عاسن العادات ، ولا في مجاري الشرع ؛ بل قصد المهدي أن تقبل هديّته . ابن عرواً بيه عرف مسألة قصر الصلاة ، ظاهر في هذا المعنى ؛ حيث قال عليه وحديث ابن عمر وأبيه عرف مسألة قصر الصلاة ، ظاهر في هذا المعنى ؛ حيث قال عليه ابن عمر وأبيه عرف مسألة قصر الصلاة ، ظاهر في هذا المعنى ؛ حيث قال عليه ابن عمر وأبيه عرف مسألة قصر الصلاة ، ظاهر في هذا المعنى ؛ حيث قال عليه ابن عمر وأبيه عرو وقي مسألة قصر الصلاة ، ظاهر في هذا المعنى ؛ حيث قال عليه ابن عمر وأبيه عرو وقي مسألة قصر الصلاة ، ظاهر في هذا المعنى ؛ حيث قال عليه ابن عرواً بيه عرواً بيه عرواً بيه عرواً بيه عرواً بيه عليه وقيل عليه وقيل عليه المائي العبد ما أنه منه عليه والمهائية في المؤلفة في المائية والمهائية في المنافقة في المائية والمائية في المؤلفة المائية والمائية والمائ

 ⁽١) أى استواء الفعل والترك فى المباح . فالاشكال السابق كان على كون الترك ليس مطاوبا.
 أما هنا فعلى كون كل منها غير مطاوب . فيقال : كيف وقد طلب الفعل ، وطلب الترك أيضا ؟
 فهل مع هذا يقال ان المباح يستوى طرفاه ؟

السلام: « إنها صدقة تصدّق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته (۱) » زاد في حديث. ابن عمر الموقوف عليه: « أراً بت لو تصدقت بصدقة فردّت عليك ؟ ألم تغضب ؟ » وفي الحديث: « إن الله يُحبّ أن أتؤتى رُخصه ، كا يحبّ أن أي تغضب ؟ » وفي الحديث: « إن الله يُحبّ أن أن ولا عن الوجوب كالفطر في تُوتى عزامه (۱) وغالب الرخص في نمط الإباحة ، نزولا عن الوجوب كالفطر في السفر ، أو التحريم كما قاله طائفة في قوله: (ومن لم يَستَطع من منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤ منات فَمماً مل كت أيمان كم من فتياتكم المؤمنات) لي آخرها ، وإذا تعلقت المحبة بالمباح كان راجح الفعل ، فهذه جملة تدل على أن المباح قد يكون فعله أرجح من تركه

وأمّا ما يقتضى القصد إلى الترك على الخصوص، فجميع ما تقدّم من ذمّ التنعات والميل إلى الشهوات على الجلة ، وعلى الخصوص قد جاء ما يقتضى تعلق الكراهة في بعض ما ثبتت له الإ باحة ، كالطلاق السنّى (٣) ، فإ نه جاء في الحديث وإن لم يصح : « أبغض الحلال إلى الله الطلاق (١٤) » ولذلك لم يأت به صيغة أمر في القرآن ولا في السنّة كا جاء في التمتّع بالنعم ، و إنما جاء مثل قوله : (الطلاق مرتان) (فإن طلقها فلا تحلّ له من بعد) (يَأَيّها النبيّ إذا طَلقتم النبساء فطلقوه ن أو فار توهن أحكم ن أحكم ن أحكم ن أم المباح مرجوحة . (٥) وجاء : « كل هو بمعروف ، ولا شك أن جهة البغض في المباح مرجوحة . (٥) وجاء : « كل هو بمعروف .) ولا شك أن جهة البغض في المباح مرجوحة . (٥) وجاء : « كل هو

⁽۱) ذكره في المشكلة عن مسلم باسقاط لفظ (انها) . وكذلك ذكره في نيل الاوطار بغير انها عن الجاعة الا البيخاري. (والجماعة في اصطلاحه أصحاب الكتب الستة واحمد) (۲) رواه أحمد والبيهق عن ابن عمر ، والطبراني عن ابن عباس مرفوعا ، وعن ابن مسعود بنحوه . قال ابن طاهر : وقفه عليه أصح اه مناوي على الجامع الصغير

⁽٣) وهو الذي رسمته السنة بأن يطلقها طلقة واحدة في طهر لم يمسها فيه . أما البدعي فليس بمباح حتى يمثل به

⁽٤) رواء أبو داود

⁽٥) أَى تجمله مرجوحا ، كما أن تعلق الحب بالرخصة المباحة يجعل المباح راجعا

باطل إلا ثلاثة (١) » وكثير من أنواع اللهومباح ، واللعب أيضاً مباح ، وقد فأم ، فهذا كله يدل على أن المباح لا ينافى قصد الشارع لأحد طرفيه على الخصوص دون الآخر . وذلك مما يدل على أن المباح يتعلق به الطلب فعلا و تركا على غير الجهات المتقدمة (٢)

والجواب من وجهين: أحدهما إجماليُّ والآخرتفصيليُّ

فالإجمالي أن يقال: إذا ثبت أن المباح عند الشارع هو المتساوى الطرفين ، فكل ماترجّح أحد طرفيه فهو خارج عن كونه مباحاً . إما لأنه ليس بمباح حقيقة وإن أطلق عليه لفظ المباح ، وإما لأنه مباح فى أصله ثم صار غير مباح لأمر خارج ، وقد يسلم أن المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمور الخارجة ،

وأما التفصيلي فإن المباح ضربان: أحدها أن يكون خادماً لأصل ضروري أو حاجي أو تكميلي ، والثاني أن لا يكون كذلك

فالأول قد براعى من جهة ماهو خارم له ، فيكون مطلوباً ومحبوباً فعله ، وذلك أن التمدّ، بما أحل الله من المأكل ، والمشرب ، ونحوها ، مباح فى نفسه ، وإباحته بالجزء (٣) . وهو خادم لأصل ضروري وهو إقامة الحياة ، فهو مأمور به من هذه الجهة ، ومعتبر ومحبوب من حيث هذا الكلي المطلوب . فالأمر به

⁽١) أُخْرَجِهِ ابن خزيمة وصححه الحاكم

⁽٢) أى الحارجة عنه ألآتية بطريق الاستلزام. يعنى بل ذلك راجع لنفس المباح. نلا تصلح هنا الاجوبة المتدمة

⁽٣) يعنى أنه باعتبار هذا المأكول بعينه، وهذا الجزئى من الملبس والمشرب بخصوصه، مباح . وباعتبار أنه بخدم ضروريا وهو اقامة الحياة وهي جهة كلية يكون ، طاوبا ويؤمر به لا من جهة خصوصيته بل من جهة كليته فليس الأمر آتيا من جهة كونه خوخاأو تفاحا أو خبزا في وقت كذا، بل من الوجهة العامة . ومن هنا يجيء قوله تعالى: (يأيها الرسل كلوا من الطيبات) إلى غير ذلك من صيغ الأوامر من الطيبات) (يأيها الذين آمنوا الموا من طيبات ما رزة ناكم) الى غير ذلك من صيغ الأوامر

راجع إلى حقيقته (١) الكلية ، لا إلى اعتباره الجزئي . ومن هنا يصح كونه هدية. " يليق فيها القبول دون الرد" ، لا من حيث هو جزئي معين

والثاني إما أن يكون خادما لما يَنقض أصلا من الأصول الثلاثة المتبرة ، أولا يكون خادما لشيء ع كالطلاق (٢) ، فإنه ترك للحلال الذي هو خادم لكلّي إقامة النسل في الوجود، وهو ضروري ، ولا قامة مطلق الألفة والمعاشرة واشتباك العشائر بين الخلق، وهو ضروري أو حاجي أو مكمِّل لأحدهما. فإذا كان الطلاق عهذا النظر خرماً لذلك المطلوب ونقضاً عليه مكان منغضاً ، ولم يكن فعله أولى من تركه ، إلا لمعارض أقوى كالشقاق وعدم إقامة حدود الله . وهو من حيث كان جزئيا في هذا الشخص ، وفي هذا الزمان ، مباح وحلال . وهكنذا القول فما جاء من ذم الدنيا • وقد تَقدُّم • ولكن لمَّا كان الحلال فيها قد أيتناول فيَخرم ما هو ضروري كالدِّين (٣) _ على الكافر، _ والتقوى _ على العاصي ، كان من تلك الجهة مذموما . وكذلك اللهو واللعب والفراغ من كل شغل، إذا لم يكر . في محظور، ولا يازم عنه محظور، فهو مباح، ولكنه مذموم ولم يرضه العاماء • بل كانوا يكرهون أن لا يرى الرجل في إصلاح معاشى ، ولا في إصلاح معاد ؛ لأنه قطعُ زمان فها لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية • وفى القرآن : (ولا تَمْشِ في الأرْضِ مَرَحًا) إذ يشير إلى هذا المعنى • وفي الحديث: «كُلُّ لهم ِ باطلٌ إلاَّ ثلاثة» و يعنى بكونه باطلا أنه عبث (١) وهذا غـير الاستلزام وغـير الامور الخارجيــة التي سبق الكلام عليها في الرد

على الــــدى (۲) فالطلاق خادم لترك النكاح الحلال الذي يخدم ضروريا كلياهو أقامة النسل . فالطلاق خدم ما ينقض أصلاكا ما وحاجما أيضاكما سيقول

⁽٣) فان المال واقتناءه حلال فى ذاته ،واكنه قد يكونفتنة تلحق الشخص فيكون سببا فى خرم التقوى وهدمها ، فى الكفر او الاستمرار عليهوهذا فى الكاهر ، وقد يكون سببا فى خرم التقوى وهدمها ، بالنسبة لامسلم العاصى

الموافقات _ م _ ٩

أو كالعبث ، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى . بخلاف اللعب مع الزوجة ، فإنه مباح يخدم أمراضروريا وهو النسل . و بخلاف تأديب الفرس ، وكذلك اللعب بالسهام ، فإنهما يخدمان أصلا تكميليا وهو الجهاد (١١) ، فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل ، وجميع هذا يبين أن المباح من حيث هو مباح غير مطاوب الفعل ولا الترك بخصوصه (٢)

وهذا الجواب مبنى على أصل آخر ثابت فى الأحكام التكايفية فلنضعه هنا . وهي :

المسألة الثائية

فيقال: إن الإباحة بحسب المكلّية والجزئيّة يتجاذبها الأحكام البواق. فللباح يكون مباحا بالجزء، مطاوبا بالسكلّ على جهة النسدب، أو الوجوب، ومباحاً بالجزء، منهيا عنه بالسكلّ على جهة الكراهة، أو المنع. فهذه أربعة أقسام

فالأول كالتمتع بالطيبات (٣) من المأكل ، والمشرب، والمركب، والملبس ممّا سوى الواجب من ذلك ، والمندوب المطلوب في محاسن العبادات ، أو المكروه

(۱) عده هنا من التكميليات وسيمده فى كتاب المقاصد من الضروويات. ولا تعارض بين المقامين، اذ لاما نع من جمله ضروريا فى حال، وتكميليا فى حال، فالأول فيما اذا ترتب على تركه هرج وفساد، وفوت حياة دنيوية أو أخروية. والثانى فيما اذا دعت البه حاجة كون كلة الاسلام هى العليا، أو توقف عليه كف بعض الاذى عن المسلمين

(٢) هذه هي فائدة الاشكال والجوابءنه . ولم تستفد من أول المسألة ، ولا من الجدل الماضي كله وفي الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه وأنه لابد أن نزيد هذه الكامة الوحدة (بخصوصه)

(٣) أى أن التمتع بهذه الطيبات اذا لم يكن واجبا (كا اذا اقتضته ضرورة حفظ الحياة أو دفعت اليه حاجة رفع الحرج)، ولا مندوبا (كا اذا كان داخلا فيما هو من محاسن العادات)، ولا مكروها (كا أذا كان فيه اخلال بمحاسنها كالاسراف في بعض أحواله) ــ نقول ان الممتع بهذه الطيبات اذا لم يكن واحدا من هذه الثلاثة ــ يكون مباحا بالجزء مندوبا بالتكل . فلو تركه الناس جميعا واخلوا به لكان مكروها . فيكون فعله كليا مندوبااليه شرعا

في محاسن العادات ، كالإسراف فهو مباح بالجزء . فافر ترك بعض الاوقات (١) مع القدرة عليه ، لكان جائزاً كما لو فعل . فاو ترك جلة لكان على خلاف ما ندب الشرع واليه فني الحديث: «إذا أوسع الله عليكم فأو سعوا على على أنفسكم ، وإن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده (٢) » وقوله في الآخر حين حسن من هيئته: «أليس هذا أحسن (٣) ع » وقوله: «إن الله جميل بحب الجال (٤) » بعد قول الرجل: إن الرجل يحب أن يكون ثو به حسنا ولعله حسنة وكثير من ذلك . وهكذا لو ترك الناس كأم ذلك لكان مكروها

والشانى كالأكل ، والشرب ، ووطء الزوجات ، والبيع ، والشراء ، ووجوه الاكتسابات الجائزة ، كقوله تعالى : (وأحلَّ الله البيع وحرَّ مَ الرِّ بَا) (أُحِلَّ لَكُم بَهِيمة الإنعام) وكثير (أُحِلَّ لَكُم بَهِيمة الإنعام) وكثير من ذلك . كل هذه الأشياء مباحة بالجزء ، أى إذا اختار أحد هذه الأشياء على ماسواهافذلك جائز ، أو تركها الرجل في بعض الأحوال أو الأزمان ، أو تركها بعض الناس كامهم ذلك ، لكان تركها بعض الناس كامهم ذلك ، لكان تركها بعض الناس كامهم ذلك ، لكان تركها

(٣) الجزء الأول من الحــديث رواه البخارى عن أبى هريرة ، والجزء الأخير أخرجه الترمذي والحاكم

(٣) أخرجه والك بلفظ «أليس هذا خيرا ؟»

(٤) أخرجه مسلم وابو داود والترمذي ـ وقد وردت هذه الجملة : (ان الله جميل بحب الجمال) دستقلة ، من طرق أخرى

⁽۱) مقتضاه مع سياق الاحاديث أنه مباح بالجزء مندوب بالكل في حق الشخص الواحد بعينه . وقوله بعد لو تركه الناس جميعا لكان مكروها يقتضى أن طلبه كفائى لوقام به البعض سقط عن الباقى . ولو كان قادرا عليه فلم يفعله راسا لم يكن مكروها وامل الاول هو المعول عليه . ويشهدله قوله في الثانى : اذا اختار أحدها ، أو تركها الرجل في بعض الاحيان أو تركها بعض الناس

⁽ه) هذا في غير الاكل والشرب مثلا . أما ها فلا . بل الذي يجرى فيهما قوله تركها في بعني الاحوال. فقوله فلو فرمننا ترك الناس كلهم يعني أو فرصنا ترك الشخص لمثل الاكل والشرب دائمًا وكليا لكان الخ فهو مع كونه ذكر أحوالا كثيرة اكتفى بافتراض

لما هو من الضروريات المأمور بها. فكان الدخول فيها واجبا بالكل

والثالث كالتنزّه (١) في البساتين ، وسماع تغريد الحمام ، والنناء المباح ، والناب المباح بالجزء . فإذا فعل يوماً ما ، أو واللعب المباح بالجزء . فإذا فعل يوماً ما ، أو في حالة ما ، فلا حرج فيه . فإن فعل دائماً كان مكروها ، وأنسب فاعله إلى قلة العقل ، وإلى خلاف محاسن العادات ، وإلى الإسراف في فعل ذاك المباح

والرابع كالمباحات التى تقدح فى العدالة المداومة عليها و إن كانت مباحة . فإنها لا تقدح إلا بعد أن يعد صاحبها خارجا عن هيئات أهل العدالة ، وأجرى صاحبها مجرى الفساق ، و إن لم يكن كذلك . وماذلك إلا لذنب اقترفه شرعا . وقد قال الغزالى : إن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة ، كا أن المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة . ومن هنا قيل : لا صغيرة مع الا صراد .

منظ فصل الله-

إذا كان الفعل مندوبا بالجزء كان واجباً بالكلّ (٢) ع كالأذان في المساجد الجوامع أو غيرها ، وصدلة الجاعة ، وصلاة العيدين ، وصدقة النطوع ، والنكاح ، والوتر ، والفجر ، والعمرة ، وسائر النوافل الرواتب .

الحترك في بعضها فقط، مسع اعتباره عموم الحسكم لما بتى من وجوه الافتراض. ويمكن أن يقال نظيره في القسم الاول.

فكائه قال فى القسمين: ولو فرضنا ترك الشخص دائًّا وكليا لكان تاركا للمندوب فى الاول، وللواجب فى الثانى فيها بكون فيه ذلك كالاكل والشرب

⁽۱) فى هذا القسم والذى بعده . جمل السكلام فى الشخص الواحد جزئيا وكليا ·فتنبه (۲) اما كفائياكالا ذان واقامة الجماعة واما عينياً كباقى الأمثلة الا ما يأتى بعد من النسكاح فوجوبه السكفائي بقدرما يتحقق منه مقصود الشارع

والمنافر اليها بالجزء ولو فرض تركها جملة لجرّ التارك لها . ألا ترى أن يفى الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام ؟ ولذلك يستحق أهل المصر القتال إذا تركوه وكذلك صلاة الجماعة من داوم على تركها يجرّح ، فلا تقبل شهادته ؛ لأن فى تركها مضادة الإظهار شعائر الدين ، وقد توعد الرسول عليه السلام من داوم على تركها مضادة فهم أن يحرق عليهم بيوتهم ؛ كما كان عليه السلام لا يُغير على قوم حتى يُصبح فان سمع أذاناً أمسك ؛ و إلا أغار ، والنكاح لا يخفى مافيه مماهومقصود على الشارع ، من تكثير النسل ، و إبقاء النوع الانساني ، وما أشبه ذلك ، فالترك الحاجلة مؤثر في أوضاع الدين إذا كان دائماً ، أما إذا كان في بعض الأوقات على تأثير له ، فلا محظور في الترك

قصل

إذا كان الففعل مكروها بالجزء كان ممنوعا بالسكل ؛ كاللعب بالشّطرنج والنّرد بغير مقامرة ، وسماع الغناء المسكروه . فان مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة ، لم تقدح في العدالة . فان داوم عليها قد حت في عدالته . وذلك (١) دليل على المنع بناء على أصل الغزالي (٢) . قال محمد بن عبد الحكم في اللعب بالنرد والشطرنج : إن كان أيكثر منه حتى يَشَعَله عن الجاعة لم تُقبل شهادته ، وكذلك اللعب الذي يخرج به عن هيئة أهل المروءة ، والحاول بمواطن التهم لغير عذر ، وما أشبه ذلك

فصل

أما الواجب إن قلمنا إنه مرادف للفرض ، فانه لابد أن يكون

(۱) وذلك ـــ أى قدح المداومة على المكروهات فى العدالة ، وإخراج صاحبها عن أهلية الشهادة ـــ دليل على أنه اقترفى ذنبا دليل على أنه اقترفى ذنبا .(۲) وهو أن المداومة على المباح قد تصير صغيرة · بل هذا أولى من المداومة على بعض المباحات واجبًا بالكلوالجزء؛ فإن العلماء إنما أطلقوا الواجب من حيث النظر الجزئى. و إذا كان واجبًا بالجزء فهو كذلك بالكل من باب أولى . ولـكن هل يختلف حكمه. محسب الكلية والجزئية أم لا؟

أما بحسب الجواز (١) فذلك ظاهر ؛ فانه اذا كانت هذه الظُّهر المعينة فرضاً على المسكلف يأثم بتركها . وأيعد مرتكب كبيرة ، فينفذ عليه الوعيد بسبها إلا أن يعنو الله ، فالتارك لكل ظهر أو لكل صلاة أحرى بذلك . وكذلك القاتل عمداً إذا فعل ذلك مرة ، مع من كثر ذلك منه وداوم عليه ، وما أشبه ذلك ي. فإن المفسدة بالمداومة أعظم منها في غيرها .

وأما بحسب الوقوع فقد جاء ما يقتضى ذلك ؟ كـ تقوله عليه السلام فى تارك الجمعة . « مَن ترك الجمعة ثلاث مرات طبع الله على قابه (٢٠ » فقيد بالثلاث كما ترى . . وقال فى الحذيث الآخر : « من تركها (٣) استخفافًا بحقيها أو تهاونًا (١) » مع . أنه لو تركها (٥) مختارًا غير متهاون ولا مستخف ، لـكان تاركا للفوض ، فإ عا،

(۱) أي جواز ذلك وامكان وقوعه شرعا · ويأتى مقابله وهو الوقوع بالفعل في قوله (وأما بحسب لوةوع)

(٢ و ٤) رواية أصحاب السنن كما في النيسير ، « من ترك ثلاث جمع تهاونا بها طبع الله على قابه ٤٠. ورواه في الزغيب بلفظ النيسير عن أصحاب السنن وابن ماجه وابن خزية وابن حبان في صحيحهما والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم ، وفي رواية عن احمد باسناد حسن ، والحاكم وقال ماميح الاسناد: (من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع الله على قلبه) ، وهناك روايات أخرى تخناف في كثير من الالفاظ ولدس منها ماهنا

(۲) ذكر الحديث بهذه الرواية حس على مافيها حس ليفيد ان الشارع رئب على نكرار التراثمارتيه.
على الترك تهاونا واستخفافا ، ولا يخنى عظم جرم الاستخفاف . فدل على أن جر يمة النكرار أكبر من جريمة المرة الواحدة . ولا يخنى عليك حكمة ذلك فان تكرار المرك افير عذر وان لم تشمر النفس فيه . بالارتخفاف ولم يخطر بالبال ، الا أنه في المواقع لا بد أن يكون مركوزا في نفس الشخص الذي يتكرو . منه الذرك لابه عو السبب الح بق للنكرار كما يشير اليه غلامه بعد

(٠) أى ورة واحدة اسكان تاركا للفرض،أى ولم برتب عايه الطبع على القاس

قال ذلك لأن مرات أولى فى التحريم ؛ وكذلك (١) لو تركها قصداً للاستخفاف والتهاون . وانبنى على ذلك فى الفقه أن من تركها ثلاث مرات من غير عدر ، لم تجز شهادته ، قاله سحنون ، وقال ابن حبيب عن مطرّف وابن الماجشون : إذ تركها مراراً لغير عذر لم تجز شهادته ، قاله سحنون (٢) ، وكذلك يقول الفقهاء فيمن ارتكب إثماً ولم يكثر منه ذلك : إنه لا يقدح في شهادته ، وصار فى عداد من كبيرة . فإنْ تمادى وأكثر منه كان قادحاً فى شهادته ، وصار فى عداد من فعل كبيرة ، بنا تا على أن الإصرار على الصغيرة يصيّرها كبيرة ،

وأما إن قلنا: إن الواجب ليس بمرادف للفرض ، فقد يطرد فيه ماتقد م، فيقال: إن الواجب إذا كانواجباً بالجزء كانفرضاً بالكل (٣). لا مانع بمنع من ذلك ، فانظر فيه وفي أمثلته منز لا على مذهب الحنفية ، وعلى هذه الطريقة يستتب التعميم فيقال في الفرض (٤): إنه يختلف بحسب الكل والجزء ، كا تقدم بيانه أول الفصل ، وهكذا القول في المعنوعات أنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء ؛ وإن عدت في الحكم في مرتبة واحدة وقتاً ما ، أو في حالة ما ، فلا تكون كذلك في أحوال أخر ، بل يختلف الحكم فيها ؛ كالكذب من عنر عذر . وسائر الصغائر ، مع المداومة عليها ؛ فإن المداومة لها تأثير في كررها . وقد ينضاف الذنب إلى الذنب فيعظم بسبب الإضافة : فليست

⁽١) لمل صوابه (كما) ويكون بيانا لحكمة ذكر الحديث الثاني

⁽٢) أنظر ، اممنى اعادته هذا ؟ فامل هذا تحريفا

⁽٣) اى فينزل الواجب، نزلة المندوب فيما سبق ، ويكون جزئيه واجبا وكليه فرصا . بل يكون هذا أولى من المندوب . وعليه لا يخرج الواجب عن الطريقة التي شرحت في المندوب والمكروه والمباح ، واختلافها جزئيا عنهما كليا ، وأخذ السكلي حكم آخر من الاحكام الحسة غير ما كان في الجزئي

⁽٤) أى أيضاكما قيل فى الواجب والاقسام قبله ، لكن بالطريقة التىذكرها وهذاالفصل وان جريمة التكرار أكبر من الترك وهكذا مما سبق له . لا أنه يأخسذ لقبا آخر من ألقاب لا حكام الخمسة لم يكن له قبلا فى الجزئية . ومثله يقال فى الحرام •

سرقة نصف النصاب كسرقة ربعه ، ولا سرقة النصاب كسرقة نضفه ، ولذلك عدوا سرقة نصف النصاب كسرقة معدودة معدودة من باب الصغائر _ مع أن السرقة معدودة من الكبائر _ وقد قال الغزالى: قلما يُتصور الهجوم على الكبيرة بغتة ، من غير سوابق ولواحق من جهة الصغائر _ قال ـ ولو تُتصورت كبيرة وحدها بغتة ، ولم يتقق عوده إليها ، و ما كان العنو إليها أرجى من صغيرة واظب عليها عمره

مر فصل ال

هذا وجه من النظر مبنى على أن الأفعال كلّها تختلف أحكامها بالـكلّية والجزئية من غيراً تفاق (١)

ولمدّع أنْ يدّعى اتفاق أحكامها وإن اختلفت بالكلّية والجزئية . أمّا في المباح فمثل قتل كلّ مؤذ ، والعمل بالقراض ، والمساقاة ، وشرا ، العرّية ، والاستراحة بعد التعب ، حيث لايكون ذلك متوجّه الطلب ، والتداوى إن قيل إنّه مباح ؛ فإنّ هذه الاشياء إذا فعلت دائماً أو تركت دائماً ، لايلزم من فعلمنا ولا من تركما إنم ، ولا كراهة ، ولا ندب ، ولا وجوب . وكذلك لو ترك الناس كلّهم ذلك اختيارا ، فهو كما لو فعلوه كلّهم . وأمّا في المندوب ، فكالتداوى إن قيل بالندب فيه ، لقوله عليه السلام : «تداو و (٢٠) » ، وكالإحسان في قتل الدواب المؤذية ، لقوله : « إذا قتلتم فأحسنوا القتلة (٣) » . فإن هذه

⁽۱) أى فى الحكم بين الجزئى والكلى، ويجهل ذلك قاعدة كلية مطردة لا تشخلف وقوله ولمدع النخ أى له أن ينازع فى اطراد القاعدة ، ويقول بل قد يستوى حكم الكلية والجزئية. وذلك فى مثل الأمثلة التى ذكرها ووجدها فى كل نوع من أنواع الاحكام الحمسة (۲) بعض حديث أخرجه أبوداود عن أبى الدرداء رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أن الله تمالى أنزل الدواء والداء، وجعل الكل داء دواء فتداووا ولا تداووا جرام)

⁽٣) بَعْضُ حديث أخرجه الخمسة الا البيخارى . ولفظه كما فى التبسير : (ان الله تعالى كتب الاحسان على كل شيء . فاذا فتلتم فاحسنوا الفئلة ، واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة ، وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته)

الأمور لو تركها الإنسان دائما لم يكن مكروها (١) ولا ممنوعاً. وكذلك لو فعلها دائما. وأمّا في المكروه ، فمنه قتل النمل إذا لم تؤذ ، والاستجار بالحممة والعظم وغيرها مما ينقى ، إلا أن فيه تاويها أوحقاً للجن. فليس النهى عن ذلك نهى تحريم ، ولا ثبت أن فاعه ذلك داما يُحرّج به ولا يؤثم ، وكذلك البول في المجحر ، واختناث الأسقية في الشرب. وأمثال ذلك كثيرة . وأمّا في الواجب والمحرم فظاهر أيضا التساوى ، فإن الحدود وضعت على التساوى : فالشارب للخمر مائة مرة كشاربها مرة واحدة ، وقادف الواحد عليهم ، وكذلك تارك وقاتل نفس واحدة كقاتل مائة نفس في إقامة الحدود عليهم ، وكذلك تارك صلاة واحدة مع المديم الترك ، وما أشبه ذلك .

وأيضا فقد نص الغزالي على أن الغيبة ، أو ساعها، والتجسس ، وسوء الظان ، وترك الأمر بالمعروف والنهى عن المذكر ، وأكل الشبهات ، وسب الولد والغلام ، وضر بهما بحكم الغضب زائدا على عد المصلحة ، و إكرام السلاطين الظلمة ، والتكاسل عن تعليم الأهل والولد ما يحناجون إليه من أمر الدين ، جار دوا مها مجرى الفلتات في غيرها ، لا تها غالبة في الناس على الخصوص ، كاكانت الفلتات في غيرها غالبة ، فلا يقدح في العدالة دوامها كا لا تقدح فيها الفلتات ، فإذا ثبت هذا استقامت الدعوى في أن الأحكام قد تستوى ، وإن اختلفت الأفعال بحسب الكاية والجزئية ،

ولصاحب النظر الأوّل أن يجيب بأنّ ما استشهد به على الاستواء محتمل:

⁽۱) الجارى على ما تقدم أن يقول لم يكن ممنوعا، وأيضا فالذى يراد نفيه هناأن تكون. واجبة بالكل أى فيكون تركها دائما ممنوعا على وزان ما تقدم. اماكونه ليس مكروها فن جهة أن ضد المندوب المكروه

⁽٢) تراجع هذه الاحكام في الفروع

أمّا الأوّل فان الكلى والجزئى يختلف بحسب الاشخاص والأحوال والمكافين و ودليل ذلك أنّا إذا نظرنا إلى جواز الترك في قتل كلّ مؤذ والمنسبة إلى آحاد الناس خف الخطب و فاو فرضنا تمالؤ الناس كلّهم على الترك داخلَهم الحرجُ من وجوه عدة والشرع طالب لدفع الحرج قطعاً وفصار الترك منهيًا عنه نهى كراهة إن لم يكن أشد و فيكون الفعل إذاً مندوبا بالكل إن لم نقل واجباً وهكذا العمل بالقراض وما ذكر معه و فلا استواء إذا بين اللكلي والجزئي فيه و بحسبك في المسألة أن الناس لو تمالة وا على الترك الكان ذريعة إلى هدم معلم شرعي و وناهيك به و نع قديسبق ذلك النظر (١) إذا تقارب مابين الكلي والجزئي والجزئي والجزئي وأمّا إذا تباعد مابينهما فالواقع ماتقدم ومثل هذا النظر جار في المندوب والمكروه .

وأما ماذكره في الواجب والمحرّم فغير وارد ؛ فإنّ اختلاف الأحكام في الحدود ظاهر وان اتفقت في بعض . وما ذكره الغزالي فلا يسلم ، بناء على هذه القاعدة (٢) . وإن سُلم ففي العدالة وحدها لممارض راجح . وهو أنّه لو قدح دوام ذلك فيها لندرت العدالة ، فتعذرت الشهادة

حري فصل ﷺ

اذا تُقرَّر تصوير الحايَّة والجزئيَّة في الأحكام الحسة، فقد يُطلب الدليل على صحتها. والأمر فيها واضح مع تأمُّل ماتقدَّم في اثناء التقرير. بل

⁽۱) أى نظر الاتفاق في الحكم بين الكلى والجزئى في هذه المسائل اذا كان الكلى قليل الشعول ضعيف العموم . فر بما يقال ان الشيخس الواحد لو ترك قتل المؤذى أوالعمل بالقراض أو المساقاة طول حياته لما خرج عن حكم المباح . وكذا يقال في الباق ، أما اذا تسم العموم فان الحكم لا يتفق ولا يخفى عليك أنه تسليم في شيء مما بوهن القاعدة العامة الكية التي قررها أول الفصل

⁽٢) وهي اختلاف مراتب الممنوعات بالكلية والجزئية كا سبق

معى فى اعتبار الشريعة بالغـة مبلغ القطع ، لمن استقرأ الشريعة فى مواردها . ومصادرها ؛ ولكن إن طلب مزيداً فى طأ نينة القلب ، وانشراح الصدر ، فَيدل على ذلك جمل :

منها ماتقدمت الاشارة اليه في التجريح بما داوم عليه الانسان ، مما لا يُجرّح :

به لو لم يداوم عليه . وهو أصل متفق عليه بين العلماء في الجلة . ولولا أن المداومة تأثيراً ، لم يصح لهم التفرقة بين المداوم عليه وما لم يداوم عليه من الافعال ؛ لكنهم اعتبروا ذلك . فدل على التفرقة ، وأن المداوم عليه أشد وأحرى منه إذا لم يُداوم عليه . وهو معنى ماتقدم تقريره في الكلية والجزئية . وهذا المسلك لمن اعتبره كاف

ومنها أن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق ؛ وتقرر في هده المسائل أن المصالح المعتبرة هي الكليات ، دون الجزئيات ؛ إذ بجاري العادات كذلك جرت الأحكام فيها . ولولا أن الجزئيات أضعف شأناً في الاعتبار لما صح ذلك . بل لولا ذلك لم تجر الكليات على حكم الاطراد ؛ كالحكم بالشهادة، وقبول خبر الواحد ، مع وقوع الغلط والنسيان في الآحاد ؛ لكن الغالب الصدق . فأجريت الأحكاء الكلية على ماهو الغالب ، حفظاً على الكليات . ولواعتبرت فأجريت الأحكاء الكليات . ولواعتبرت الجزئيات لم يكن بينهما فرق ، ولامتنع الحكم إلا بما هو معلوم ، ولاطرح الخان باطلاق . وليس كذلك . بل حُكم بمقتضى ظن العمدق و إن برز بعد في بعض الوقائم الغلط في ذلك الظن . وما ذاك إلا اطراح كم الجزئية (1) في حكم الكلية . وهو دليل على صحة اختلاف الفعل الواحد بحسب الكلية .

⁽۱) ولن كان هذا في احكام وضعية ، لا الا حكام الحمسة التكليفية التى المكلام فيها ، لان الشهادة وقبولها من الاحكام الوضعية · إلا ان بقال إن مجارى العادات تدخلها الاحكام التكليفية ابضا · وانت تري ان هذه الادلة الثلاثة إنما ندل على مجرد اصل الاختلافي بين الفعل الواحد كلا وجزما ، ولكن هل رئك مطرد وفي كل الاحكام الحمسة كما هي أصل الدعوى أم في بعض افقط ؟

والجزئية ، وأن شأن الجزئية أخف .

ومنها ما جاء في الحذر من زكة العالم، فان زلة العالم في علمه أو عمله - إذا تتعد لغيره - في حكم زلة غير العالم، فلم يزد فيها على غيره . فان تعدت إلى غيره اختلف حكمها . وما ذلك إلالكونها جزئية إذا اختصت به ولم تتعدالى غيره . فان تعدت صارت كلية بسبب الاقتداء والاتباع على ذلك الفعل ، أو على مقتضى القول . فصارت عند الاتباع عظيمة جداً ، ولم تكن كذلك على فرض اختصاصها به . و يجرى مجراه كل من عمل عملا فاقتدى به فيه : إن صالحاً فصالح ، وإن طالحاً فطالح . وفيه جاء : « مَن سن "سُنة حسنة أو سيئة (١) » : و « أن نفساً لا تقتل ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل منها، لأنه أول من سن القتل (٢)». وقد عد تسبئة العالم كبيرة لهذا السبب ، و إن كانت في نفسها صغيرة . والأدلة على هذا الأصل تبلغ القطع على كثرتها . وهي توضح ما دللنا عليه من كون الأفعال. على هذا الأصل تبلغ القطع على كثرتها . وهي توضح ما دللنا عليه من كون الأفعال. تعتبر بحسب الجزئية والكلية . وهو المطاوب

﴿ المسألة الثالثة ﴾

المباح يطلق باطلاقين : أحدهما من حيث هو مخير فيه بين الفعل والترك . والا خر من حيث يقال : لاحرج فيه . وعلى الجلة ، فهو على أربعة أقسام :

⁽۱) اشارة الى الحديث المشهور الذى أخرجه مسلم والنسائى ولفظه كما فى التيسير: (من سن فى, الاسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل اجر من عمل بها ولا ينقص من اجورهم شيء . ومن سن سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من اوزارهم شيء .).

 ⁽٢) الحديث رواه في التيسير عن الحسة الا ابا داود بلفظ : (وليس من نفس تقتل ظلما الخ) هـ
 ولفظ الترمذي : (مامن نفس نقتل الخ) وهكذا اورده المؤلف في المسئلة النامنة في مهجث السبب مـ
 ولفظ البخارى (لا نقتل نفس الخ) وهي الرواية التي ذكر المؤلف مضمونها هنا فريادة الله ونقديم نفس.

(أحدها) أن يكون خادماً لأمر مطاوب الفعل . (والثاني) أن يكون. خادماً لأمر مطاوب الترك . (والرابع) خادماً لأمر مطاوب الترك . (والرابع) أن يكون خادماً لمخير فيه . (والرابع) أن لا يكون فيه شيء من ذلك

فأما الأول فهو المباح بالجزء ، المطاوبُ الفعلِ بالـكل. وأما الثانى فهو المباح بالجزء ، المطاوب الترك بالـكل ، بمعنى أن الداومة عليه منهى عنها . وأما الثالث والرابع فراجعان إلى هذا القسم النانى

ومعنى هذه الجملة أن المباح - كما مر - أيعتبر بما يكون خادماً له إن كان. خادما . والخدمة هنا (٢) قد تكون في طرف النرك ؛ كترك الدوام (٣) على التنزه في . البساتين ، وسماع تغريد الحمام ، والغيناء المباح . فإن ذلك هو المطاوب (١) . وقد . تكون في طرف الفعل ، كالاستمتاع بالحلال من الطيبات ، فإن الدوام فيه

(١) ستعرف انه على ما قرره لابكون هذأ النقسيم ظاهراً فلا بتاني وجود الثالث والرابع

⁽٢) اى فى موضوع المباح قد تكون فى طرفى الترك ، وقد تكون فى طرفى الفعل ، اى فى كل من القسمين الاول والنانى ، وان اقتصر فى المتبل على جانب الترك فى القسم النانى ، وجانب الفعل فى القسم النانى ، وجانب الفعل فى القسم الاول ، وتوضيح ذلك على هـذا الفهم أن يقال : نرك مهاع الهذا، جزئياً خادم لترك الدولم المطلوب ونفس السهاع خادم للمحلل وبالترك وهو المحلى من اللهو والتمتع بالطبيات خادم لمحللي إقامة الضروري ونفس السهاع خادم للترك المحلل المائي عنه ، وقد أشار إلى مطلوب الترك كليا فيا مخدمه من جانب الفعل فقال (بخلاف المطلوب الترك — بعنى الجزئى الذى يخدم كليا مطلوب الترك — فانه بكون خادما لما يضادها وهو الفراغ من الاشتفال بها)

ويحتمل أن يكون قوله (هتا) أى فيخصوص، مفلوب الفعل كايا فانه يكون بالنرك كتال الفناء وبالفعل كنال الاستمتاع بالطبيات و وربما رشح هذا الاحتمال قوله بعد المثال الاول : (فان ذلك هو المطاوب) . (٣) لوقال (كيترك الننزه في البسانين وسهاع تفريد الحمام فانه مباح خادم لترك الدوام على التنزه وهو... المطاوب) لكان جارباً مع بيانه بعد في طرف العمل، ولظهر غرضه من أن مطلوب الفعل كما يعخده . الفعل يحدده . الفعل يخده الندى أشرنا إليه

 ⁽٤) لانه يخدم كاباً مطلوباً هو إقامة الحياة

بحسب الإمكان من غير سرف عمطاوب من حيث هو خادم لمطاوب وهواصل الفروريات (١). بخلاف المطاوب الترك ، فانه (٢) خادم لما يضاد ها وهوالفراغ من الاشتغال بها . والحادم للمخير فيه على حكمه (١) . وأما الرابع فلما كان غير خادم لشيء يعتد به ، كان عبثاً أو كالعبث عند العقلاء ، فصار مطاوب الترك أيضاً ، لأنه صار خادما لقطع الزمان في غير مصلحة دين ولا دنيا ، فهو إذاً خادم لمطاوب الترك ، فصار مطاوب الترك بالسكل ، والقسم النالث مثله أيضا ؛ لأنه خادم له ، فصار مطاوب الترك أيضا

وتلخص أن كل مباح ليس بمباح باطلاق ، و إنما هو مباح بالجزء خاصة ، وأما بالكل فهو إما مطاوب الفعل ، أو مطاوب الترك .

فانقيل: أفلايكونهذا التقرير نقضالماتقدم من أن المباح هو المتساوى الطرفين؟

(١) هو إقامة الحياة

⁽٢) أي فعل جزئيه خادم ، اى فالمطلوب الترك كاياً يخدمه فعلى الباح. وعلى ما قررنا اولا قد شخدمه ايضا اى يحققه وبدين على حسوله ترك المباح ، وذلك كمترك الاستمتاع بالطيبات كاياً ، فانه مطلوب الترك أو بخدمه مباح وهو ترك الاستمتاع مها جزئيا سد وإن كان قد اقتصر على بيان خدمته جانب الفعل كم أشرنا المه أشرنا المه

 ⁽٢) قان الاشتغال باللمو الجزئ بتكون منه ومن جزئيات اللمو أمثاله فرانج من الاشتغال بالضروريات.
 فاللمو الجزئ خادم للمو السكلي الذي يضاد الضروربان

⁽١) أي مخير فيه. هذا إذا كان المخدوم جزئياً كالمصى المباحل الفناء مثلا، فلا ينافى انه بأخذوهو كالى حكا من الاحكام الباقية غير المباح كا سبق. ومهذا يمكن تصوير ماح خادم لحغير ، اسكن قوله بعد:

(والقسم التالث مثله لانه خادم له) يقتضى انه خادم لحغير كلى . ويكون قوله فى أول المسألة : (والتالث ان يكون خادماً لحفير فيه) اى كلى . وقوله : (والرابع الا يكون خادماً لخير من ذلك) اى انه مباح لا يخدم كليا مطلفا ، أو لا يخدم كلياً مطلوب الفهل أو مطلوب الترك . ولا يخفى عليك أن هدا التقسيم بهذا المدفى لا يستقيم مع ما سبق من القاعدة التي اسهب في ادانها وهى أن المباح بالجزر لابد أن باخذ حكا أخر إذا نظر إليه كليا . فكيف بتصور أن مخدم المباح كليا مخيراً فيه أو كليا لاحكم له من الاحكام ؟ ولذلك أضطر أن يقول إن الفسمين اللذك والرابع من باب المطلوب الترك يالـكل

فالجواب ان لا ؛ لأنذلك الذي تقدم ، هو من حيث النظر اليه في نفسه ، من غير اعتبار أمر خارج ، وهذا النظر من حيث اعتباره بالأمور الخارجة عنه . فاذا نظرت اليه في نفسه ، فهو الذي سمى هذا المباح بالجزء ، وإذا نظرت اليه بحسب الأمور الخارجة ، فهو المسمى بالمطاوب بالكل (١) . فأنت ترى أن هذا الثوب الحسن مثلا مباح اللبس ، قد استوى في نظر الشرع فعله وتركه ، فلا قصد له في أحد الأمرين ، وهذا معقول واقع مهذا الاعتبار المقتصر به على ذات . المباح من حيث هو كذلك ، وهو — من جهة ماهو وقاية الطروالبرد ، ومُوارِ المسوأة ، وجمال في النظر — مطاوب الفعل ، وهذا النظر غير مختص مهذا الثوب المعين ، ولا بهذا الوقت المعين ، فهو نظر بالكل لا بالجزء

﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا قيل في المباح: انه لاحرج فيه _ وذلك في أحد الاطلاقين المذكورين_ فايس بداخل تحت التخيير بين الفعل والترك، لوجوه:

(أحدها) أنا انحا فرقنا بينهما بعد فهمنا من الشريعة التصد الى التفرقة :

فالقسم المطاوب الفعل بالكل هو الذي جاء فيه التخيير بين الفعل والترك ؛ كقوله تعالى : (نِسَاوُ كُمُ حَرْثُ لَكُمُ فَأَتُوا حَرْثَكُمُ أَنَى شَيْتُمُ) ، وقوله : (وكُلا منها رَغَدًا حَيْثُ شَيْتُهَا) (واذْ قُلنا ادخانوا هذه القر يَةَ فكاوا منها حيث شئتم رَغداً) ، والآية الأخرى في معناها . فهذا تخيير

⁽۱) يعنى مثلا ، والا فالنظر اليه بالا مور الخارجية بجعله إما من هذا وإما من المسمى المعلموب الترك . بالسكل كما تقدم في اللهو ، وبالجله فهذه المسألة لم تقرر قاعدة وأصلا زائداعل ما تقدم في السألة فبالها ، يل هي زيادة أيضاح السلك فهم مغارة حكم السكلي للجزئي ، وذلك باعتبار ضابط هو الخدمة : فانخدمه الحجزئي بأخذ هو حكمه ، فيقال فها نخدم للطلوب مطاوب بالسكل ، وما مخدم النهي عنه بقال مطلوب الترك بالسكل ، وكان يمكنه إدماجها في اثناء سابقتها سوتنا، ل

حقيقة . وأيضاً فالأمر فى المُطْلقات إذا كان الأمر للإباحة يقتضى التخيير حقيقة ، كقوله تعالى : (وإذا حَللتم فاصطادوا) (فإذا تُضِيت الصلاة فانتشر وافى الأرض وابتغوا من فَضْل الله) (كاوا من طيِّبات مارزقنا كُم) وما أشبه ذلك ؛ فإن الطلاقه مع أنه يكون على وجوه واضح فى التخيير فى تلك الوجوه إلا ماقام الدليل على خروجه عن ذلك

وأما القسم المطاوب الترك بالكلّ ، فلا نعلم في الشريعة مايدل على حقيقة التخيير فيه نعان ، بل هو مسكوت عنه ، أو مشار إلى بعضه بعبارة تخرجه عن حكم التخيير الصريح ؛ كتسمية الدنيا لعباً ولهوا ، في معرض الذم لمن ركن اليها ، فإنها مشعرة بأن اللهو غير مخير فيه ، وجاء : (وإذا رَأَوْا تجارَة أوْ لهوا انفَضُوا إليها) وهو الطبل أو مافي معناه ، وقال تعالى : (وبن الناس من يشترى لهو الحديث) ، وما تقدم من قول بعض الصحابة : حدَّ ثنا يارسول الله حين ملوا ملة، فأنزل الله عز وجل : (الله نزل أحسن الحديث) ، وفي الحديث : «كلُّ لهو باطل (١) » ، وما أشبه ذلك من العبارات التي لا تجتمع وفي المخديد في الغالب . فأذا ورد في الشرع بعض هذه الأمور مقدر و (٢) ، أو كان فيها بعض الفسحة في بعض الأوقات (٢) أو بعض الأحوال ، فبمعني نفي الحرج، على معني الحديث الآخر : « وما سكت عنه فهو عفو (١) » أي مما عني عنه . وهذا

⁽١) تقدم (ج ١ ص - ١٢٨)

⁽٢) اى بحال مخصوصة كما ورد : (اعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه بالدفوف) وكما ورد فى سؤاله صلى الله عليه وسلم لعائشة لما حضرت زواج الجاربة الانتمارية (الما كان معكم لهو ؟ فان الانصار بمجبهم اللهو)

^{· (}٢) كما ورد في لعب الحبشة في المستجد يوم العيد

⁽¹⁾ عن ابى الدرداء رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ما احل الله فى كتابه فهو حلال ، وما حرم فهو حرام , وما سكت عنه فهو عفو ، فاقبلوا من الله عافيته ، قان الله لم يكن له ليسى شيئًا . ثم ثلا : وما كان ربك نسيا) رواه البزاروالطبراني فى الكبير، واسناده حسن ورجاله موثوقون أه من مجمع الزوائد

إنما يعبّر به فى العادة ، إشعاراً بأنّ فيه مأيعفى عنه أو ماهو مظنّة. عنه ، أو هو مظنّة لذلك فما تجرى به العادات

وحاصل الفرق أنّ الواحد (١) صريح في رفع الإثموالجناح، وإن كان قد (٢) يازمه الا ذن في الفعل والترك إن قيل به ؛ إلا أن قصد اللفظ فيه نفي الا ثم خاصة. وأما الا ذن فمن باب مالا يتم (٣) الواجب إلا به ، أو من باب (الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضد، أم لا) (والنهي عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده أم لا) والآخر صريح في نفس التخيير، وإن كان قد يلزمه نفي الحرج عن الفعل ؛ فقصد اللفظ فيه التخيير ، خاصة . وأمّا رفع الحرج فن تلك الأبواب . والدليل عليه أنّ رفع الجناح (١) قد يكون مع خالفة المندوب كقوله تعالى : (فلا تُجناح عليه أن يُطَوّق بهما ، وقد يكون مع خالفة المندوب كقوله : (إلا من أكره وقلبه مطمع أن بالإيمان (١) ، فلو كان و فع الجناح يستاز مالتخيير في الفعل والترك ، ولا مع خالفة المندوب ، وليس كذلك التخيير المصرة مع الواجب ، ولا مع خالفة المندوب ، وليس كذلك التخيير و بالعكس

⁽١) أى من هذين الاطلاقين للمباح وهو مالا حرج فيه

⁽۲) أى وقد لا يلرمه الاذن فيهما كها سيأتى له أنه يكون مع مخالفة المندوب ومسع لواجب الفعل

⁽٣) أى شبيه بهذه الأبواب وقريب من طريقها لا أنه منها حقيقة كما هوظاهر (٤) أى على هذا الفرق بين الاطلاقينوهذا أظهر الادلة الشلائة والكان لا يطلق عليه لفظ المباح حتى يدرج في هذا القسم فالاستدلال من حيث ان كامة رفع الجناح عامة ولا تقتضى التغيير

⁽ه) ليس فى الآية لفظ رفع الجناح ، ولكن فيها مايفهمه . ولذلك أدرجها فيما فيمه وفع المينهم ولذلك أدرجها فيما فيما وفع الجناح مع أنه خلاف المندوب . وسيذكرفالدليل الثانى لفظ التخيير ولفظ رفع الحرج فلا . يتوهمن آن كلامه قاصر هناك على ما فيه اللفظان ، بل غرضه اللفظ الدال على رفع الحرج ، ولو لم يكن بعبارة التخيير ولا بعبارة الحرج

الموافقات م ١٠

﴿ والثانى ﴾ أن لفظ التخيير مفهوم منه قصد الشارع إلى تقرير الا ذن في طرف الفعل والترك ، وأنهما على سواء في قصد ، و و فع الحرج مسكوت عنه ، وأما النظ رفع الجناح ، فمفهومه قصد الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إن وقع من المكلف ، و بقى الإذن في ذلك الفعل مسكوتاً عنه ، فيمكن أن يكون مقصوداً له ، لكن بالقصد الثاني ، كما في الشّخص ، فا نها واجعت إلى رفع الحرج ، كما سيأتي بيانه إن شاء الله ، فللصرح به في أحدها مسكوت عنه في الآخر ، و بالعكس ، فلذلك إذا قال الشارع في أمر و اقع : « لا حرج فيه » . فلا يؤخذ منه حكم الاباحة ، إذ قد يكون كذلك ، وقد يكون مكروها المن فإن المسكروة (بعد الوقوع لاحرج فيه ، فليتفقد هذا في الادلة

﴿ والوجه الثالث مما يدلّ على أنّ مالا حرج فيه غير مخيّر فيه على الإطلاق ﴾ أنّ الحفير فيه لمّا كان هو الحادم له طلوب الفعل ، صار خارجاً عن محض اتبّاع الهوى ؛ بل اتباع الهوى فيه مقيّد وتابع بالقصد الثانى ، فصار الداخل فيه داخلاً تحت الطلب بالسكل ، فلم يقع التخيير فيه إلا من حيث الجزء . ولمّا كان مطلوبا بالسكل ، وقع تحت الحسارج عن اتباع الهوى من هذا الوجه ، وقد عرفنا اعتناء الشارع بالسكليّات ، و القصد إليها في التكاليف ، فالجزئي الذي الموى في الحرمه ليس بقادح في مقتضاه ، ولا هو مضاد له ، بل هو مؤكّد له ، فاتباع الموى في الحير ، فيه تأكيد لا تباع مقصود الشارع من جهة السكلي ، فلا ضرر في اتباع الموى هنا ؛ لأنه اتباع لقصد الشارع ابتداء ، وانما اتباع الهوى فيه خادم له

⁽١) الجارى على ماسبق أن يقول وقد يكون واجبا أيضا

وأمَّا قسم مالا حرج فيه ، فيكاد يكون شبيها باتَّباع الهوى المُذموم . ألا ترى أنّه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلِّي على الجلة ? لكنّه لقلَّته ، وعدم دوامه ، ومشاركته للخادم المطلوب الفعل بالعرض ، حسباهو مذكور في موضعه ، لم يحفل به • فدخل تحت المرفوع الحرج ؛ إذ الجزئيّ منه لايخرم أصلا مطلوباً ؛ و إن كان فتحاً لبابه في الجلة ، فهو غير مؤثّر من حيثهو جزئي " حتى يجتمع مع غيره من جنسه • والاجتماع مقوٍّ • ومن هنالك يلتم الـكليّ المنهيُّ عنه ، وهو المضادُّ المطلوب فعله . وإذا ثبت أنَّه كأتباع الهوى من غير دخول (١) تحت كليٌّ أمرٍ ، اقتضت الضوابط الشرعية أن لا يكون مختيراً فيه ، فتصريح (٢) بما تقدّم في قاعدة اتباع الموى واته مضاد الشريدة

المسألة الخامسة

إنَّ المباح إنَّما يوصف بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظٌّ المكف فقط. فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر . والدليل على ذلك أنَّ المباح - كما تقدم _ هو ماخير فيه بين الفعل والترك ، بحيث لا يقصد فيه من جهة الشرع وقدام ولا إحجام . فهو إذا من هذا الوجه لا يترتب عليه أمر ضروري في الفعل أو في الترك ، ولا حاجي "، ولا تكميلي "، من حيث هو جزئي ". فهو راجع إلى نيل حظ " عاجل خاصة . وكذلك المباح الذي يقال : « لاحرج فيه » ، أولى أن يكون راجعاً إلى الحظ وأيضاً (٣) فالأمر والنهى راجعان إلى حفظ ماهو ضروري

⁽١) كخلاف المخير فانه داخل تحت على أمر فان كلية •أ•ور به

^{(ُ}۲) يَنظَر في تصحيح التركيب (٣) ليس بعيدا عن الدليل الأثول ، فانه يفيد أن الشارع قصدالمأ مور به والمنهى عنه لما يترتب على ذلك من حفظ الأمور الثلاثه . بخلاف المباح فلم يقصده بفعل ولا ترك ، لا نه لا يترتب عليه شيء من ذلك ، فكان بمجرد اختيار المكنف وتأبعاً لهواه المحض وحظه الصرف . وهو الدُّليل الاول بعينه . غايشـه أن الاتُّول سلك الى الفرض من جهــة المباح مباشرة ، وهذا بواسطة الامر والنهي . فهو تصرير آخر لنفس الدليل

أو حاجى ، أو تكميلى . وكل واحـد منها قد فُهُم من الشارع قصدُه إليه. فما خرج عن ذلك فهو مجرّد نيل حظّ ، وقضاء وطر

فإن قيل : فما الدليل على انحصار الأمر في المباح في حظ المكافى لا في غير ذلك ؟ وأن الامر والنه ي راجعان إلى حق الله لا إلى حظ المكان ولمل ومض المباحات يصح فيه أن لا يؤخذ من جهة الحظ بجاصح في بعض المأمورات والمنهيّات أن تؤخذ من جهة الحظ

فالجواب أن القاعدة المقررة أن الشرائع إنّها جيء بها لمصالح العباد. فالأمر ، والنهي ، والتخيير ، جميعاً راجعة الى حظ المكلف ومصالحه ، لان الله غنى عن الحظوظ، منزد عن الأغراض ، غير أن الحظ على ضربين :

أحدها داخل تحت الطلب فالعبد أخذه من جهة الطلب ، فلا يكون ساعياً في حظه ، وهو مع ذلك لا يفوته حظه ، لكنه آخذ له من جهة الطلب لا من حيث باعث نفسه . وهذا معني كونه بريئاً من الحظ . وقد يأخذه من حيث الحظ ، إلا أنّه لمّا كان داخلا تحت الطلب فطلبه (۱) من ذلك الوجه ، صار حظه تابعاً للطلب ، فلحق بما قبله في التجرّد عن الحظ ، وسميّ باسمه . وهذا مقرر في موضعه من هذا الكتاب . و بالله التوفيق

والثانى غير داخل تحت الطلب. فلا يكون آخيذاً له إلا من جهة إرادته واختياره ؛ لأن الطلب مرفوع عنه بالفرض. فهو قد أخيذه إذاً من جهة حظّه. فلهذا يقال في المباح: إذه العمل المأذون فيه ، المقصود به مجرد الحظّ الدنيوي خاصة

⁽١) بصيغة الفعل فصح قواء صار حظه الح

المسالة الساوسة

الأحكام الحسة إنما تتعلّق بالأفعال _ والتروك بالمقاصد . فاذا عريت عن المقاصد لم تتعلّق بها . والدّليل على ذلك أمور:

(أحدها) ماثبت من أنّ الأعمال بالنيّات. وهو أصل متفق عليه في الجلة ؛ والأدلّة عليه لاتقصر عن مبلغ القطع. ومعناه أنّ مجرّد الأعمال من حيث هي محسوسة فقط ، غير معتبرة شرعاً على حال ، إلاّ ماقام الدليل على اعتباره في باب خطاب الوضع خاصة ، أمّا في غير ذلك فالقاعدة مستمرّة ، و إذا لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصد ، كان مجرّدها في الشرع بمثابة حركات العَجْماوات والجادات ، والأحكام الحسة لاتتعلّق بها عقلاً ولا سمعاً ، فكذلك ماكان مثلها أ

(والثانى) ماثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبى والمغنى عليه ، وأنها لاحكم لها فى الشرع بأن يقال فيها: «جائز، أو ممنوع ، أو واجب ، أو غير ذلك » كا لا اعتبار بها من البهائم ، وفى القرآن: (وكيس عليكم بجناح فيما أخطا أنم به ولكن ما تعمادت قُلو بكم .) وقال: (ربّنا لا تُؤاخِذ نا إن نسيينا أو أخطا نا) قال: (قد فعلت) ، وفى معناه روى الحديث: «رفع عن أسمى الخطأ والنسيان وما استكر هوا عليه (١)» وإن لم

⁽۱) رواه فى الجاءم الصغير عن الطبرانى عن ثوبان ، وقال العزيزى قال الشيخ (يعنى شيخه كمد حجازى الشعرائى المشهور بالواعظ) حديث صحيحاه . وقال الشوكائى أخرجه ابن الجه وابن حبان والدارقطنى والطبرانى والحاكم فى المستدرك من حديث ابن عباس وحسنه النووى وقد أطال الحافظ الكلام عليه فى باب شروط الصلاة من التلخيد للجبير

يصح سندا فمعناه متفق على صحته ، وفي الحديث أيضاً : «رُفع القلم عن اللال (١) _ فذ كر الصبي حتى يحتلم ، والغملي عليه حتى أيفيق » فجميع هؤلاء لاقصد لهم ، وهي العلة في رفع أحكام التكليف عنهم

(والثالث) الإجماع على أن تكليف ما لا أيطاق غير واقع في الشريعة ، وتكليف من لاقصد له تكليف ما لا يطاق

فإن قيل: هذا في الطلب، وأمّا المباح فلا تكليف فيه ؟ قيل متى صحّ تعلّق التخيير، وقد فرضناه عبد قاصد المخيّر. وقد فرضناه غير قاصد. هذا خُلْف

ولا يُمترض هذا بتعلّق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذلك ، لأن هذا من قبيل خطاب الوضع ، وكلا منا فى خطاب التكليف . ولا بالسكران لقوله تعالى (لاتقر بوا الصّلاة وانتُم سُكارى !) فإنّه قد أجيب عنه فى أصول الفقه ، ولأنّه _ فى عقوده و بيوعه _ محجور عليه لحق نفسه ، كا حجر على الصبى و المجنون ، . وفى سواها - لمّاأدخل السكرعلى نفسه ، كان كالقاصد

(۱) رواه في الجامع الصغير بروايتين إحداما: (رفع القلم عن ثلانة عن النائم حتى يستية ظوعن اللبتلى حتى يبرأ وعن الصي حتى يكبر) عن احمدوا بي داود والنسائي وابن ،اجه والحاكم عائشة . وقال الحاكم على شرطها قال ابن حجر ورواه أبو داودوالنسائي واحد والدار قطني والحد والدار قطني والحد والدار قطني والحاكم وابن حبان وابن خزيمة من طرق عن على رفيه قضية جرت له مع عمر وعلقها البخارى _ اهه ناوى على الجامع على المناوب على عقله حتى يبرأ وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم) عن أحمد وأبي داود والحاكم عن على وعمر .وقد أورده ابن حجر من طرق عديدة بالفاظ متقاربة ثم قال وهذه طرق يقوى بعضها بعضاوقد أطنب النسائي في تخريجها تمقال لا يصحمنها شيء و الموقوف أولى بالصواب _ اه مناوى على الجامع وفي التيسير (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستية قطوعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل) عن أبي داود والترمذي

لرفع الأحكام التكليفية فعومل بنقيض المقصود ، أو لأن الشرب سبب لمفاسد كثيرة ، فصار استعاله (۱) له تسببا فى تلك المفاسد ، فيؤآخذه الشرع بها و إن لم يقصدها ؛ كما وقعت مؤآخذة أحد ابنى آدم بقتل نفس تقتل ظاماً ، وكما يؤآخذ الزانى بمقتضى المفسدة فى اختلاط الأنساب و إن لم يقع منه غير الإيلاج المحرم . ونظائر ذلك كثيرة . فالأصل صحيح ، والاعتراض عليه غير وارد

﴿ المسألة السابعة ﴾

المندوب اذا اعتبرته اعتباراً أعم (٢) من الاعتبار المتقدم وجدته خادماً للواجب؛ لأنه إما مقدمة له ، أو تدكيل له ، أو تذكار به ؛ كان من جنس الواجب أو لا . فالذى من جنسه كنوافل الصاوات مع فرائضها ، و نوافل الصيام والصدقة والحج وغير ذلك مع فرائضها ، والذى من غير جنسه كطهارة الحبث في الجسد والموب والمصلى ، والسواك وأخذ الزينة ، وغير ذلك مع الصلاة ؛ وكتعجيل الافطار ، وتأخير السحور ، وكف اللسان عما لا يعنى ، مع الصيام ؛ وما أشبه ذلك فاذا كان كذلك فهو لاحق بقسم الواجب بالكل وقاما يشذ عنه مندوب يكون مندو بالكل والجزء ، و يحتمل هذا المعى تقريراً ؛ ولكن ما تقدم مغن (٢) عنه عول الله

⁽۱) فقد استعمله وهو عافل يعلم أنه يجر الى مفاسد كثيرة ، فيؤاخذ بها وان لم بقصد حصولها . والزانى ما شددت عليه العقوبة بالجلد والقتل إلا الما لات التى قد نتسبب عن فعله ، وهو يعرف هذا النسب وان لم يقصده من الفعل ، ولا خطر ببأله حينه ، وسيأتى حس فى المسألة الثامنة من السب النابقة من السبب أو لا

⁽٢) بريد فى هذه المقدمة أن بتوسع فى أن المندوب بالجزء يكون واحبا بالسكل ، فيجعله شاملالسكل مندوب وان لم بكن من السنن المؤكدة ولا من روانب النوافل التى اقتصر عليها فى الفصل الاول من المسألة الثانية ، ويقول أنه قلما بشذ مندوب عن ذلك

⁽٣) مدار الدليل فيها تقدم أن نركها جملة واحدة يجرح التارك لها . وأيضا فامه مؤثر فيأوضاع الدبس. فهل هذا أو ذاك بجري هنا في المندوبات التي لا كراهة في نركها وليست كالسنن التي بني عليها القاعدة السابقة ؟ فاذا كان لا كراهة في نركها . فكيف بجرح النارك لها ؟ وكيف نؤثر على أوضاع الدين؟ فالموضع مجتاج الى فضل نظر في ذاته وفي دعوى أن ما نقدم يغني هنا

فصل

المكروه إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع ، كان كالمندوب مع الواجب . و بعض الواجبات منه ما يكون مقصوداً وهو أعظمها . ومنه ما يكون وسيلة وخادما للمقصود ؛ كطهارة الحدث ، وستر العورة ، واستقبال القبلة ؛ والأذان التعريف بالأوقات و إظهار شعائر الاسلام ، مع الصلاة فمن حيث كان وسيلة - حكمه مع المقصود حكم المندوب مع الواجب - يكون وجو به بالجزء دون (١) وجو به بالحكل وكذلك بعض الممنوعات منه ما يكون مقصوداً . ومنه ما يكون وسيلة له كالواجب حرفا بحرف - فتأمل ذلك

﴿ المالة الثامنة ﴿

ما حد له الشارع وقتا محدوداً من الواجبات أو المندو بات فايقاعه في وقته لاتقصير فيه شرعا، ولا عتب، ولا ذم ، و إنما العتب والذم في إخراجه عن وقته سواء علينا أكان وقته مضيقاً أو موسعا (٢) - لأمرين:

(أحدهما) أن حد الموقت إما أن يكون لمعنى قصده الشارع ، أو لغير معنى و باطل أن يكون لمعنى ، وذلك الممنى هو أن يوقع الفعل فيه . فاذا وقع فيه فذلك مقصود الشارع من ذلك التوقيت . وهو

⁽۱) أى فلا بتائكد الرحوب قبه ناكده في المقصود وبذني عليه أن اثم تركه والنواب على فعله. لا بساوى الواجب المقصود

⁽۲) بنى المسائلة على مذهب الجههور فى الموسع ، وهو أن هناك وقتا موسما لبعضالمطاوبات اواوقعها المسكلف فى أى جزء شاء لا اثم فيه ، و يربد هنا أن يقول : بل ولا تقسير ولا عتب أيضا ، والافضاية . فى السبق أول الوقت شى. آخر لا يلزم منه أن بكون أيقاعه آخر الوقت تقديرا موجبا للعتاب ،

يتمضى .. قطعاً .. موافقة الأمر فى ذلك الفعل الواقع فيه . فلوكان فيه عتب " أو ذم " ، للزم أن يكون لمخالفة قصد الشارع ، فى إيقاعه فى ذلك الوقت الذى وقع فيه العتب بسببه . وقد فرضناه مموافقا ، هذا خلف

(والثانى) أنه لوكان كذلك ، للزم أن يكون الجزء من الوقت الذى وقع فيه العتب ، ليس من الوقت المعين مخيراً في أجزائه إن كان موسعاً ، والعتب مع التخيير متنافيان ، فلا بد أن يكون خارجاً عنه ، وقد فرضناه جزءاً من أجزائه . هذا خلف محال ، وظهور هذا المعنى غير محتاج إلى دليل

فإن قيل: قد ثبت أصل طلب المسارعة الى الخيرات والمسابقة اليها وهو أصل قطعي وذلك لا يختص ببعض الاوقات دون بعض ولا ببعض الأحوال دون بعض إذا كان السبق إلى الخيرات مطاوباً بلا بد ، فالمقصر عنه معدود في المقصرين والمفر طين ولا شك أن من كان هكذا ، فالتعب لاحق به في تفر بطه وتقصيره . فكيف بقال لا عنب عليه ?

ويدل على تحقيق هذا ماروى عن أبي بكر الصديق رضى الله عنه ، أنّه للله الله عنه ، أنّه لله الله عنه ، أنه لله الله قول النبي عَلِيلًا: « أول الوقت رضوان الله . وآخره عفو الله (١) » قال : رضوان الله أحب الينا من عفوه ؛ فان رضوانه للمحسنين ، وعفوه عن المقصرين .

وفى مذهب مالك مايدل على هذا أيضا: فقد قال فى المسافرين يقدمون الرجل لسنة يصلى (٢) بهم فيسفر بصلاة الصبح ـ قال ـ : «يصلى الرجل وحده فى أوّل الوقت ، أحب إلى من أن يصلى بعد الإسفار فى جماعة » فقد م ـ كما ترى -

^{. (}١) رواه الترمذي بلفظ (الوقت الاول من الصلاة رضوان الله) . ورواه الدارقطني المفظ (أول الوقت رضوان الله ، ووسط الوقت رحمة الله ، وآخر الوقت عفو الله) (٢) ليس المراد أنه يطول بهم حتى يسفر . بل المراد أنه يبتدىء الصلاة بعد الاسفار وحينتُذ يتم الدليل

تحكم المسابقة ، ولم يعتبر الجاعة التي هي سنة يعد من تركها مقصراً . فأولى أن يعد من ترك المسابقة مقصراً . وجاء عنه أيضاً فيمن أفطر في ره ضان لسفر أو مرض ، ثم قدم أو صح في غير شعبان من شهور القضاء ، فلم يصمه حتى مات ، فعليه الإطعام ، وجعله مفرطاً كن صح أو قدم في شعبان ، فلم يصمه حتى حتى دخل رمضان الثاني ، مع أن القضاء ليس على الفور عنده . قال اللخمي : جعله مترقباً (1) ليس على الفور ولا على التراخي : فإن قضى في شعبان ، مع القدرة عليه قبل شعبان ، فلا إطعام ، لأ نه غير مفرط . وإن مات قبل شعبان ففرط وعليه الأطعام - نحو قول اشافعية في الحج إنه على التراخي ، فإن مات قبل الأصل المذكور

فأنت ترى أوقاتاً معيدة شرعاً ، إما بالنص (٢) ، و إما بالاجتهاد (٣) ، ثم صار من قصر عن المسابقة فيها ملوماً معاتباً ، بلآ ثماً في بعضها . وذلك مضاد لماتقد م فالجواب أن أصل المسابقة إلى الخيرات لاينكر ، غير أن ما عين له وقت معين من الزمان هل يقال إن إيقاعه في وقته المعين له مسابقة ? فيكون الأصل المذكور شاملا له ، أم يقال ليس شاملا له ؟

والأول هوالجارى على مقتضى الدليل (1). فيكون قوله عليه السلام حين سئل عن أفضل الأعمال فقال: « الصلاة لأول وقتها » (٥) يريد به وقبت الاختيار مطلقا

ويشير إليه أنه عليه السلام _ حين علم الأعرابي الأوقات _ صلى في

⁽۱) بل لعمله مترتباً . أي أنه لم يعامل معاملة الفود الصرف ، ولا التراخي الصرف ، بل حالة بين الحالتين . فلذاكان الحكم مترددا بين الامرين . كما شرحه بقوله فان قضى الخ (۲)كما في الحديث السابق : أول الوقت الخ

⁽٣) كَمَا فَى المسأئل التي نسبها لمالك والشافعي في الصلاة ، والصوم ، والحسج ، فأوقاتها معينة بالإجتهاد

⁽٤) أي المتقدم أول المسألة

أوائل الأوقات وأواخرها ، وحد ذلك حداً لا يتجاوز ، ولم ينبه فيه على تقصير و إنما نبه على التقصير والتفريط بالنسبة إلى ما بعد ذلك من أوقات الضرورات، إذا صلى فيها من لا ضروة له ، إذ قال : « تلك صلاة المنافقين» الحديث (١) فبين أن وقت التفريط هو الوقت الذي تكون الشمس فيه بين قرني الشيطان ، فإنما ينبغي أن يخرج عن وصف المسابقة والمسارعة من خرج عن الإيقاع في ذلك الوقت المحدود . وعند ذلك يسجى مفرطا ، ومقصراً ، وآثما أيضا عند بعض الناس . وكذاك الواجبات الفورية .

وأما المقيدة بوقت العمر ، فإنها لما قيد آخرها بأمر مجهول ، كان ذلك على المله المبادرة والمسابقة في أوّل أزمنة الإمكان ؛ فإن العاقبة مغيبة فإذا عاش المكلف ما في مثله يؤدّى ذلك المطاوب ، فلم يفعل مع سقوط، الأعذار ، عد _ ولا بد _ مفرطا ، وأثمه الشافعي لأن المبادرة هي المطاوب لا أنه على التحقيق مخير بين أوّل الوقت وآخر ، ؛ فإن آخره غير معلوم ، وإنما المعلوم منه ما في اليد الآن . فليست هذ المسألة من أصلنا المذكور فلا تعود عليه بنقض

وأيضا فلا ينكر استحباب المسابقة بالنسبة إلى الوقت المهين ؛ لكن بحيث لا يعد المؤخر عن أول الوقت الموسع مقصراً . و إلا لم يكن الوقت على حكم التوسعة . وهذا كما في الواجب الخير في خصال الكفارة ، فال المكلف الاختيار في الأشياء المخير فيها ، و إن كان الأجر فيها يتفاوت ، فيكون بعضها أكثر أجراً من بعض ؛ كما يتول بذلك في الاطعام في كفارة رمضان ، مع وجود التخيير في الحديث وقول مالك به . وكذلك العتق في كفارة الظهار أو القتل أو غيرها ، هو مخير في أي الرقاب شاء ؛ مع أن الأفضل أعلاها ثمنا ، وأنفسها عند أهلها . ولا يعد مختار عبر الأعلى عند أهلها . ولا يعد مختار غير الأعلى

⁽١) ذكره في التيسير في باب أوقات الكراهة عن الستة الا البخاري

مقصراً ولا مفرطاً . وكذلك مختار الكسوة أو الإطعام في كفارة اليمين . وما أشبه ذلك من المطلقات التي ليس الشارع قصد في تعيين بعض أفرادها ، مع حصول الفضل في الأعلى منها . وكما أن الحج ماشياً أفضل ، ولا يعد الحاج راكباً مفرطا ولا مقصرا ، وكثرة الخطا إلى المساجد أفضل من قلتها ، ولا يعد . من كان جار المسجد بقلة خطاه له مقصرا ، بل المقصر هو الذي قصر عما حد له ، وخرج عن مقتضى الأمر المتوجه اليه ، وليس في مسألتنا ذلك .

وأما حديث أبى بكر رضى الله عنه فلم يصح ، وإن فرضنا صحّته فهو معارض بالأصل القطعي وإن سلم فمحمول على التأخير عن جميع الوقت المختار، وإن سلم فأطلق لفظ التقصير على ترك الأولى من المسارعة إلى تضعيف الأجور لإ أن المؤخر مخالف لمقتضى الأمر

وأما مسائل مالك فلعل استحبابه لتقديم الصلاة ، وترك الجماعة ، مراعاة القول بأن الصبح وقت ضرورة ، وكان الإمام قد أخر إليه . وما ذكر في إطعام التفريط في قضاء رمضان ، بناء على القول بالفور في القضاء . فلا يتعين فيها ماذكر في السؤال . فلا اعتراض بذلك . و بالله التوفيق

المسالة التاسعة

الحقوق الواجبة على المكاف على ضربين ـ كانت من حقوق الله ، كالصلاة ، والصيام ، والحج ، أو من حقوق الآدميين كالديون ، والنفقات ، والنصيحة ، و إصلاح ذات البين ، وما أشبه ذلك_:

أحدها حقوق محدودة شرعاً ، والآخر حقق غير محدودة

فأما المحدودة المقدرة فلازمة لذمة المكلّف ، مترتبة عليه ديناً ، حتى يخرج عنها ، كأثمان المشتريات ، وقيم المتلفات ، ومقادير الزكوات ، وفرائض الصلوات ، وما أشبه ذلك . فلا إشكال في أن مثل هذا مترتب في ذمته ديناً

عليه . والدليل على ذلك التحديد والتقدير ؛ فإنه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين . فاذا لم يؤده فالخطاب باق عليه ، ولا يسقط عنه إلا بدليل (١) .

وأما غير المحدودة فلازه آله ، وهو مطاوب بها ، غير أنها لا تترتب في ذمته لأمور:

﴿ أحدها ﴾ أنها لو ترتبت فى ذمته لكانت محدودة معاومة ؛ إذ المجهول لا يترتب فى الذمة ، ولا يعقل نسبته إليها ، فلا يصح أن يترتب ديناً . وبهذا استدللنا على عدم الترتب ؛ لأن هذا الحقوق مجهولة المقدار والتكايف بأداءنا لا يعرف له مقدار ، تكايف بمتعذر الوقوع . وهو ممتنع سمعاً

ومثاله الصدقات المطلقة ، وسد الخلات ، ودفع حاجات المحتاجين ، و إغاثة الملهوفين ، و إنقاذ الغرقي ، والجهاد ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن عن المنكر . و يدخل تحته سائر فروض الكفايات

فاذا قال الشّارع : ﴿ أطعمرا القانع وألمعتر " أو قال : أكسوا العارى ، أو « أنفقوافي سبيل الله » فمعنى ذاك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها ، من غير تعيين مقدار ، فاذا تعينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج إليه فيها ، بالنظر لا بالنص . فاذا تعين جائع فهو مأمور باطعامه وسد خلته ؛ بمقتضى ذلك الاطلاق ، فان أطعمه ما لا يرفع عنه الجوع ، فالطلب باق عليه ، ما لم يفعل من ذلك ما هو كاف ورافع للحاجة التي من أجلها أمر ابتداء ، والذي هو كاف يختلف باختلاف الساعات والحالات في ذلك المعين : فقد يكون في الوقت غير مفرط الجوع ، فيحتاج إلى مقدار من الطّعام ، فاذا تركه حتى أفرط الوقت غير مفرط الجوع ، فيحتاج إلى مقدار من الطّعام ، فاذا تركه حتى أفرط

⁽١) كابرام الدائن للمدين

عليه ، احتاج إلى أكثر منه . وقد يطعمه آخر فيرتفع عنه الطلب رأساً •وقد يطعمه آخر مالا يكفيه ، فيطلب هذا بأقل ما كان مطاوباً به. فاذا كان المكلف به يختلف باختلاف الأحوال والأزمان، لم يستقر للترتيب في الذمة أمر معاوم يطلب ألبتة وهذا معنى كونه مجهولا . فلا يكون معلوما إلا في الوقت الحاضر بحسب النظر ، لا يمقتضى النص . فاذا زال الوقت الحاضر ، صار في الثاني مكافاً بشيء آخر، لا بالاول، أو سقط (١)عنه التكايف، إذا فرض ارتفاع الحاجة العارضة

والثانى أنه لو ترتب في ذمته أمر لخرج إلى مالا يعقل ؛ لانه في كل وقت من أوقات حاجة المحتاج _ مكلف بسدها . فاذا مضى وقت يسم سدها بمقدار معلوم مثلا ، ثم لم يفعل ، فترتب في ذمته ثم جاء زمان ثان وهو على حاله أو أشد ، فاما أن يقال إنه مكاف أيضا بسدها أو لا . والثاني باطل ، إذ ليس هذا الثاني بأولى (٢) بالسقوط من الاول ، لأنه إنما كلف لأجل سد الخلة ، فيرتفع التكليف والخلة باقية . هذا محال . فلابد أن يترتب في الذمة ثانياً مقدار ما تسد به الحاجة ذلك الوقت . وحينئذ يترتب في ذمته في حق واحد ، قيم كثيرة بعدد الازمان الماضية . وهذا غير معقول في الشرع (والثالث) أن هذا يكون عينا أو كفاية . وعلى كل تقدير يلزم _ إذا _ لم يقم به أحد _ أن يترتب إما في ذمة واحد غير معين ، وهو باطل لا يعقل وإما في ذمم جميع الخلق مقسطا ، فكذلك ، للجهل بمقدار ذلك القسط لكل واحد . أو غير مقسط ، فيلزم فيما قيمته درهم أن يترتب في ذمم مائة ألف رجل مائة الف درهم . وهو باطل كما تقدّم . (٣)

(والرابع) لو ترتب في ذمته لكان عبثا ، ولا عبث في التشريع . فانه

⁽۱) أى فكيف بتأتى الاستقرار في الدمة ، والامر يختلف باختلاف الحال والزمان ، بين سقوط المحكلف به رأسا ، وبين تغير المحكلف به قلة وكشرة ؟ (٢) لو قال ليس بأضعف سببية في التكليف من الاول ايكان أوضح

⁽٣) في قوله هوذا غير معقول في الشرع

إذا كان المقصود دفع الحاجة ، فعمران الذمَّة ينافى هــذا المقصد ؛ إذ المقصود إزالة منافياً هذا العارض (١) ، لاعُرم قيمة العارض . فأذا كان الحــكم بشغَل الذمَّة منافياً السبب الوجوب ، كان عبثاً غير صحيح

لايقال إنَّه لازم في الزكاة المفروضة وأشباهها ، إذ المقصود بها سدُّ آخَلات. وهي تترتّب في الذَّة

لأنّا نقول نسلم أنّ المقصود ماذكرت ، ولكن الحاجة التي تسدّ بالزكاة غير متعيّنة (٢) على الجلة ألا ترى أنها تؤدى اتفاقاً وان لم تظهر عين الحاجة! فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة أو هبة ، فلاشرع قصد في تضمين المثل أوالقيمة فيها بخلاف مانحن فيه ، فإنّ الحاجة فيه متعيّنة فلابد من إزالتها . ولذلك لا يتعيّن لها مال زكاة من غيره ، بل بأى مال ارتفعت حصل المطاوب . فالمال غير مطاوب لنفسه فيها فاو ارتفع العارض بغير شيء لسقط الوجوب . والزكاة وتحوها لابد من بذلها و إن كان محلها غير مضطر اليها في الوقت ولذلك عينت

وعلى هذا الترتيب فى بذل المال للحاجة ، يجرى حكم سائر أنواع هذا القصم فإن قيل ؛ لوكان الجهل مانهاً من الترتب فى الذمة ، لكان مانهاً من أصل التكليف أيضاً ؛ لأن العلم بالمكلف به شرط فى المتكليف ، إذالتكليف بالمجهول تكليف عا لايطاق . فاو قيل لأحد: أنفق مقداراً لاتعرفه ، أوصل صاوات لاتدرى كم هى ، أو انصح من لاتدريه ولا تميزه ، وما أشبه ذلك ، لكان تكليفا عالم لايطاق ؛ إذ لايمكن العلم بالمكلف به أبداً إلا بوحى ، وإذا علم بالوحى صار

⁽١) أي العارض الوقتي ولا فائدة تعود على إزالته من شغل ذمة الغير به

⁽٢) فيكون الفرق بين الزكاة وتحوها من القسم الاول وبين إغاثة الما بوف وبحوها من الفسم الثاني الاول متدين محدود المقدار لازيادة فيه ولا نقص وان كانت الحاجة فيه غير متعينة ولا صاحبها معلوما والثاني بالكس — :

صاحب الحاجة معلوم ، ومقدار ما لمزمه غير معلوم ولا ثابت . وبالجملة فالمنكلف به هناك معلوم مخدود . والمكلف نسبته غير معلوم هنا بالعكس

معاوماً لامجهولاً . والتكليف بالمعاوم صحيح . هذا خلف

فالجواب أنّ الجهل المانع من أصل التكليف ، هو المتملّق بمه ين عند الشارع ؛ كا لو قال : أعتق رقبة ! وهو يريد الرقبة الفلانية من غير بيان فهذا هو الممتنع . أمّا مالم يتعيّن عند الشارع بحسب التكليف ، فالتكليف به صحيح ، كا صح في التخيير بين الخصال في الكفّارة ؛ إذ ليس للشارع قصد في إحدى الخصال دون ما بقي . فكذلك هنا إنما مقصود الشارع سد الخلات على الجملة ، فما لم يتعيّن خلة فلاطلب ، فاذا تعييّنت وقع الطلب . هذا هو المراد هنا . وهو ممكن المكلّف مع نفي التعيين في مقدار ولا في غيره

وهنا ضرب "الش آخذ" بشبه من الطرقين الأو لين فلم يتمحض لأحدها ، هو محل اجتهاد ؛ كالنفقة على الأقارب والزوجات . ولأجل مافيه من الشّبه بالفر بين اختلف الناس فيه ؛ هل له ترتب في الذمة أم لا ؟ فإذا ترتب فلايسقط بالإعسار فالضرب الأول لاحق بضروريات الدين ، ولذلك محض بالتقدير والتعيين ، والثاني لاحق بقاعدة التحسين والنزيين ، ولذلك و كل الى اجتهاد المحكفين . والثالث آخذ من الطرقين بسبب متين ، فلا بد فيه من النظر في كل واقعة على التعيين والله أعلم

فصل

ور بما انضبط الضربان الأوتلان بطلب العين والكفاية (١) ، فإن حاصل الأول أنه طلب مقد مقد على كل عين من أعيان المكلفين . وحاصل

⁽١) (فائدة) السنة ابضاً قد نكون كفاية كما مثلوه بتشميت العاطس وبالاضحية فى حق اهل البيت الواحدكما فى المنهاج

الثانى إقامة الأود العارض في الدين وأهله إلا أن هذا الثانى قد (1) يدخل فيه ما يُظن أنه طلب عين ، ولحنه لا يصبر طلباً متحمًّا في الغالب إلا عند كونه كفاية ، كالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربي . وأما إذا لم يتحمَّم فهو مندوب . وفروض الكفايات مندو بات على الأعيان . فتأمّل هذا الموضع . وأما الضرب الثالث فآخذ شبها من الطرفين أيضاً . فلذلك اختلفوا في تفاصيله حسماذ كره الفنهاء والله أعلم

المدألة العاشرة

يصح أن يقع (٢) بين الحلال والحرام مرتبة العفو فلا يحكم عليه بأنه واحد من الحسة المذكورة ؛ هكذا على الجلة (٣) ومن الدليل على ذلك أوجه (أحدها) (٤) ماتقدم من أن الاحكام الحسة انماتتعلق بأفعال المكلفين

(٢) كما كان لهذه المرتبة شبه بالحلال لانه لا طلب يتعلق بها ولا اثم في فعلها وشبسه
بالحرام لان مثلها او تعلق به حكم الكان اللوم والذم قال يقع بين الحلال والحرام وليس لها
شبه بما يطلب من الواجب والمندوب رأسا

(٣) لما لم محكم عليها الا بأنها غير الخسة ولم يقل انها حكم شرعى سادس أو ليستحكما قال على الجلة وسأتى الاشارة اليه آخر المسألة

(٤) الدليل قاصرعلى خصوص بعض النوع الثانى من انواع مواضع مرتبة العفو المذكورة في الفصل الثانى ولا يدل على الباقى وسيأتى في الفصل الاول ما يصح ان يكون دليلا على المبعض الباتى من النوع الثانى حيث يقول ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضها الخ المبعض المباقى من النوع الثانى حيث يقول ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضها الخ

⁽١) أى قد يكون مخيرا بالجزء كالصناعات المختلفة التي لها أثرها في اقامة العمران وقد يكون مندوبا بالجزء كالعدل والاحسان وسائر النوافل والنكاح وغيرها مما تقدم في المندوب بالمجزء ولكن هذا الثاني انما يكون واجب كفاية اذا نظر اليه كليا في الغالب وقد يكون متحتما جزئيا كالعدل بالنسبة للامير نفسه فهو مطلوب باقامة العدل جزئيا أيضا طلبا حتما الا أن قوله وفروض الكفايات مندوبة على الأعيان ليس كليا بن قد تكون مندوبة وقد تكون عنيرا فيها سبق في فصله وكما أشر نا اليه في هذه الجلة * وماخصه ان فرض الكفاية قد بكون مخيرا بالجزء وقد يكون مندوبا بالجزء ولا يتحتم الا بالكل وقد يتحتم على البعض أيضا نادرا ويبق بعد هذا أنه يقتضى أن مؤدى فرض الكفاية انما يثاب عليه ثواب المندوب فاذا تركه الكل عوقب عليه الجيم وقد لا يثاب عليه الفاعل وذلك اذا كان بالجزء مخيرا فتأمل هذا الموضع جيدا

والثالث (٦) مايُدل على هذا المعنى في الجلة كقوله تعالى : (عفا الله عنك.

⁽١) هذا الدليل قاصر على النوع الثالث من مراتب العذو الآتية في الفصل الثاني

⁽٢)رواء الدارقطني

⁽٣)قيده لما سياتي بعضه أثناء المسألة من مثل سؤال عبد الله بن حدافة عن أبيه

⁽٤) أي فيه شبهة الحرمة ولم يرد فيه تحريم بل سكت عنه

^{. (}ه) ان كان معناه أنه لا تؤخذ منهم زاقة بمقتضى النس فليس مما نحن فيه ولا محل لذكره وأن كان معناه أنه بماسكت عنه فلا تؤخذ الزكاة لذلك كان لذكره وجه ــ وقد يقال انه يرجم الى قاعدة ان الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أولا

⁽٦) هــذا الدليل خاص ببعض النوع الثاني كما في حــديث (أكل عام) وبالنوع الثالث وقد انتهى به مقام الاستدلال ولم يجيء فيه بما يدل على النوع الاول وهو الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض وإن قوى معارضه

لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ) الآية (١) فإنه موضع اجتهاد في الإذن عند عدم النص.

وقد ثبت في الشريعة العفو عن الحطأ في الاجتهاد حسما بسطه الأصوليون، ومنه قوله تعالى: (لولا كتاب من الله سبقى لمستكم فيا أخذتم عذاب عظم) وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم ، بناء على حكم البراءة الأصلية إذ هي راجعة إلى هذا المعنى . ومعناها أن الأفعال معهامعفو عنها، وقد قال صلى الله عليه وسلم: « إن أعظم المسلمين في المسلمين جرما ، من سأل عن شيء لم يحرم عليهم فحرم عليهم من أجل مسألته (٢) » . وقال : « ذَرُوني ، اتر كتكم فإنما هلك مَن قَبْلُكُم بَكْثَرة سؤالهم ، واختلافهم على أنبيائهم ؛ مانهيتكم عنه فانتهوا ؛ وما أمرتكم به فأتوا منه مااستطعتم (٣) ، وقرأ عليه السلام قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) الآية . فقال رجل بارسول الله أكل عام ؟ فأعرَض ب شم قال : يارسول الله أكل عام ؟ فأعرض ؛ شم قال : يار ـ ول الله أكل عام ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « والذى نفسى بيده لو قلتُهَا لوجَبت ؛ ولو وجَبت ماقتم بها ؛ ولو لم تقوموا بها لَـكفرتم ، فذرونی ماتركـتـكم (،) ثم ذكر معنی (ه ماتقدم وفي مثل هذا نزلت : (ياأيها الذين آمَنوا لاتَسألوا عن أشياء إن تُبدَ لكم تَسُوَّكُم ﴾ الآية . ثم قال : (عفا اللهُ عنها) أي عن تلك الأشيا. فهي إذاً عفو ً . وقد كره عليه السلام المسائل وعابها و نهى عن كـ ثرة السؤال (٦) وقام (٧) يوماوهو يعرف في وجهه الغضب ، فذكر الساعة ، وذكر قبلها أموراً عظاماً ثم قال : «مَن. أحب أن يَسأل عن شيء فليسأل عنه ، فوالله لاتسألوني عن شيء إلا أخبرتكم.

⁽١) محط الدليل بقيه الا"يه كانه اذرقبل أن بتبين الذين صدقوا بهو من محل العفو المصدرة به الا "بيَّةِ

⁽۲) نقدم (ص - ۱۱)

⁽٣) اخرَجُهُ فَى الْجَامِعِ الصَّفَيْرِ عن مسلمُ واحمد والسائي وانزماجةَعن ابي هر يرة ــــ قال المناوي واخرجه التخاري أيضاً في الاعتصام

 ⁽٤) ذكر فى التيسير الحديث بطوله عن مسلم والنسائي عن أبى هريرة والنسائي عن ابن عباس وفيه ما بعض ر
 اختلاف عماهنا — وقد نقدم بعض هذا الحديث (س ٤٧ و ٤٨)

⁽٥) اى من قوله فاعا هلك الح

⁽١) تقدم (ص ١٠٠)

⁽٧) تقدم (ص - ٧١)

به مادمت في مقامي هذا » قال أنس . فأكثر الناس من البُكاء حين سمعوا ذلك . وأكثر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقول « ساونى » فقام عبد الله ابن حُذَ افة السهمي ، فقال: من أبي ؟ قال: « أبوك حذافة » . فلما أكثر أن يقول: ساوني بَرَك عمر بن الخطاب على ركبتيه ، فقال: يارسول الله ، رضينا بالله ربا ، وبالاسلام دينًا ، و بمحمد نبيًا . قال : فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال عمر ذلك . فنرلت الآية . وقال أولا « والذي نفسي بيده لقد عُر ضت على الجنةُ والنار آنفًا في عرْض هذا الحائط وأنا أصلي. ، فلم أركاليوم في الخير والشر » وظاهر من هذا المساق أن قوله (ساوني) في معرض الغضب تنكيل مهم في السؤال حتى يروا عاقمة السؤال (١) . ولأجل ذلك جاء قوله تعالى : (إِنْ تُبدَّ لكم تَسؤكم) وقد ظهر من هذه الجلة (٢) مايعني عنه ، وهو مانهي عن السؤال عنه . فكون الحج لله هو مقتضى الأية كما أن كونه للعام الحاضر تقتضيه (٣) أيضًا، فلما سكت عن التكرار ، كان الذي ينبغي الحمل على أخف ٌ محتملاته – و إنْ فُرض أن الاحتمال الآخر مراد ، فهو مما يُعنى عنه . ومثل هذا قصة أصحاب البقرة لما شدَّدوا بالسؤال وكانوا متمكَّنين من ذبح أي بقرة شاءوا شددعليهم حتى ذبحوها (وما كادوا يَفْعاون) فهذا كله واضح في أن مِن أفعال المـكلَّفين مالا يحسن السؤال عنه وعن حكمه . و يلزم من ذلك أن يكون معفواً عنه ، فقد ثبت أن مرتبة العفو ثابتة وأمها ليست من الأحكام الحسة

فعدل

﴿ و يظهر هذا المعنى في مواضع من الشريعة ﴾ منها مايكون متفقاً عليه .

ومنها مايختلف فيه . فنها الخطأ والنسيان فإنه متفق على عدم المؤاخذة

⁽١) التي منها نزول تحريم مالم يحرم وغير ذلك بما يكرهونهوبسيثم كالتعرض للفضيحة وزبادةالتكاليف

⁽٢) وهي من قوله وقد كان النبي عليه السلام بكره كثرة السؤال الى هنا

⁽٢) لأن الطلق بتحقق في فرد واحد مما يطلق عليه

به ؛ فكل فعل صدر عن غافل ، أو ناس ، أو مخطى ، فهو مما عفى عنه . وسواء علينا أفرضنا تلك الأفعال مأموراً بها أو منهياً عنها أم لا . لأنها إن لم تكن منهياً عنها ولا مأموراً بها ولا مخسيراً فيها فقد رجعت إلى قسم ما لا حكم له فى الشرع . وهو معنى العفو .

وان تعلق بها الأمر والنهى ؛ فمن شرط المؤآخذة به ذكر الأمر ؛ والنهى والقدرة على الامتثال ؛ وذلك فى المخطىء ، والناسى والغافل محال . ومثل ذلك النائم والمجنون والحائض وأشباه ذلك

ومنها الخطأ في الاجتهاد وهو راجع إلى الأوّل. وقد جاء في القرآن: (عفا الله عنك لم أذنتَ لهم.)وقال: (لولا كتاب من الله سبّق) الآية.

ومنها الا كراه كان مما يتفق عليه ؛ أو مما يختلف فيه * إذا قلنا بجوازه فهو راجع الى العفو ؛ كان الأمر (١) والنهى باقيين عليه أو لا . فإن حاصل ذلك أن تركه لما ترك لما ترك لما ترك الما فعل لاحرج عليه فيه .

ومنها الرخص كامها على اختلافها فإن النصوص دلت على ذلك حيث نص على رفع الجناح ، ورفع الحرج وحصول المغفرة ؛ ولا فرق فى ذلك بين أن تكون الرخصة مباحة أو مطلوبة ؛ لأنها إن كانت مباحة فلا إشكال و إن كانت مطلوبة فيلزمها العفو عن نقيض المطلوب ؛ فأكل الميتة اذا قلنا بايجابه فلا بدأن يكون نقيضه وهو الترك معفواً عنه و إلا لزم اجتماع النقيضين فى التكليف بهما وهو محال ومرفوع عن الامة .

ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما ولم يمكن الجمع . فإذا ترجح أحد الدليلين كان مقتضى المرجوح في حكم العفو . لأنه إن لم يكن كذلك لم

⁽١) أى على القولين في ذلك

يمكن الترجيح فيؤدى إلى رفع أصله وهو ثابت بالاجماع. ولأنه يؤدى إلى الخطاب بالنقيضين وهو باطل . وسواء علينا أقلنا ببقاء الاقتضاء في الدليل المرجوح و إنه في حكم الثابت أم قلنا إنه في حكم العدم . لافرق بينهما في لزوم العفو .

ومنها العمل على مخالفة دليل لم يبلغه أو على موافقة دليل بلغه وهو فى نفس الأمر منسوخ أو غير صحيح لأن الحجة لم تقم عليه بعد إذ لابد من بلوغ الدليل اليه وعلمه به . وحينئذ تحصل المؤآخذة به و إلا لزم تكايف ما لايطاق ومنها الترجيح (١) بين الخطابين عند تزاحهما ولم يمكن الجع بينهما ، لابد من حصول العفو بالنسبة الى المؤخر ، حتى يحصل المقدم ، لانه الممكن فى التكليف بهما ، والا لزم تكليف مالا يطاق وهو مر فوع شرعاً

ومنها مأسكت عنه فهو عفو لانه اذا كان مسكوتا عنه مع وجود مظنته فهو دليل على العفو فيه . وما تقدم من الأمثلة في الأدلة السابقة فهو مما يصح التمثيل به والله أعلم

حري فصل الله

﴿ ولما نَم مرتبة العفو أن يستدرك عليه باوجه ﴾

(أحدها)أن أفعال المكلفين من حيث هم مكلفون إما أن تكون بجملتها داخلة تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاء أو التخيير أو لا تكون بجملتها داخلة فان كانت بجملتها داخلة فلا زائد على الأحكام الحسة وهو المطلوب. وان لم تكن داخلة بجملتها لزم أن يكون بعض المكلفين خارجاً عن حكم خطاب

 ⁽١) أى اذا خوطب فى وقت واحد بفعل شيئين مما لم يمكن ايجادها مماكأن خوطب بأنيكلم
 انلين بجملتين مختلفتين فيرجح هو تقديم خطاب أحدها على الآخر فهذا الترجيح ايضا عفو

التكليف ولو فى وقت أو حالة مّا . لكن ذلك باطــل لأنا فرضناه مكلفاً فلا فلا يصح خروجه فلا زائد على الاحكام الخسة

(والثانى) إن هـ نا الزائد إما أن يكون حكما شرعياً أو لا فإن لم يكن حكما شرعياً فلا اعتبار به * والذي يدل على انه ليس حكما شرعياً إنه مسمى بالعفو . والعفو انما يتوجه حيث يتوقع للمكاف حكم المخالفة لأمر أو نهى . وذلك يستلزم كون المـكاف به قد سبق حكمه فلا يصح أن يتوارد عليه حكم آخر أتضاد الأحكام * وأيضاً فان العفو انما هو حكم أخروى لا دنيوى • وكلامنا في الأحكام المتوجهة في الدنيا • وأما إن كان العفو حكما شرعيا فإما من خطاب التكليف محصورة (١) في الجنسة • التكليف أو من خطاب الوضع محصورة أيضاً في الجنسة • وأنواع خطاب التكليف محصورة (١) في الجنسة • وأنواع خطاب الوضع محصورة أيضاً في الجنسة التي ذكرها الأصوليون _ وهذا ليس منها في كان لغواً

(والفالث) إن هذا الزائد إن كان راجعا إلى المسألة الأصولية وهي أن يقال هل يصح أن يخلو بعض الوقائع عن حكم الله أم لا فالمسألة مختلف فيها فليس اثباتها أولى من نفيها الا بدليل و والأدلة فيها متعارضة فلا يصح اثباتها إلا بالدليل السالم عن المعارض ودعواه و أيضاً أن كانت اجتهادية فالظاهر نفيها بالأدلة المذكورة في كتب الأصول و إن لم تكن راجعة إلى تلك المسألة فليست يمفهومة و وما تقدم من الادلة على اثبات مرتبة العفو لادليل فيه و فالأدلة النقلية غير مقتضية للخروج عن الأحكام الحسة لأمكان الجع بينها ولأن العفوأخروي غير مقتضية للخروج عن الأحكام الحسة لأمكان الجع بينها ولأن العفوأخروي وأيضاً فإن سلم للعفو ثبوت فني زمانه عليه السلام لافي غيره و ولا مكان تأويل تلك الظواهر وما ذكر من أنواعه فداخلة أيضاً تحت الحسة و فإن العفو فيها راجع إلى رفع حكم الخطأ والنسيان ولملاكراه والحرج و وذلك يقتضي اما الجواز بعني الاباحة و واما رفع ما يترتب على المخالفة من الذم وتسبيب العقاب وذلك

⁽١) هو محل النزاع فلا يصح أن يكون دليلاعلي الغاء هذه المرتبة

يقتضى إثبات الأمر والنهى مع رفع آثارها لمعارض · فارتفع الحـــكم بمرتبة العفو وأن يكون أمراً زائداً على الحسة وفي هذا المجال ابحاث اخر

معظم فصل الها

وللنظر فى ضوا بط ما يدخل تحت العفو ان قيل به نظر ـ فإن الاقتصار به على محال النصوص نزغة ظاهرية • والانحلال فى اعتبار ذلك على الإطلاق خرق لا يرقع • والاقتصار فيه على بعض المحال دون بعض تحكم يأباه المعقول والمنقول • فلا بد من وجه يقصد نحوه فى المسألة حتى تتبين بحول الله • والقول فى ذلك ينحصر فى ثلاثة أنواع

أحدها . الوقوف مع مقتضى الدليل الممارض قصد نحوه (١) و إن قوى معارضه والثانى _ الخروج عن مقتضا، عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل والثالث _ العمل بما هو مسكوت عن حكمه رأساً * فأماالاً ول فيدخل نحته العمل بالعزيمة و إن توجه حكم الرخصة ظاهراً ان العزيمة لما توخيت على ظاهر العموم أو الاطلاق كان الواقف معها واقفاً على دليل مثله مع مد على الجملة . وكذلك العمل بالرخصة . و إن توجه حكم العزيمة فإن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج . كا أن العزيمة راجعة ألى أصل التكليف و وكلاها أصل كلى فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوف مع مامئله معتمد * لكن لما كان أصل رفع الحرج وارداً على أصل التكليف ورود المسكمل ترجح جانب أصل العزيمة بوجه ما غير انه لا يخرم أصل التكليف ورود المسكمل ترجح جانب أصل التكليف وقد اعتبر في مذهب مالك الرجوع . لأن بذلك المسكمل قيام أصل التكليف وقد اعتبر في مذهب مالك

⁽١) الواوللحال وأن زائدة

 ⁽۲) أى الوثوف مع دليل معادض بقوى وانكان نفس الدليل غير علمي لانه مجرد ظن غير مبنى على شيء من الشرع

فافطر فلا كفارة عليه • وكذلك من أفطر فيه بتأويل. وان كان أصله (١) غير. علمي بل هذا جار في كل متأول كشارب المسكر ظاناً انه غير . سكر • وقاتل المسلم ظاناً انه كافر . وآكل المال الحرام عليه ظاناً انه حلال له . والمتطهر بماء نجس ظاناً انه طاهر • وأشباه ذلك • ومثله المجتهد المخطىء في اجتهاده . وقد خرَّج أبوداود عن ابن مسعود رضي الله عنه انه جاء يوم الجعة والنبي رَاتِيَّة بخطب فسمعه يقول « اجلسوا فجلس بباب المسجد فرآه النبي عَلَيْكُمْ فقال تعالى ياعبدالله-ابن مسعود » فظاهر من هذا انه رأى الوقوف مع مجرد الامر وان تصمد غيرُه مسارعة إلى امتثال أوامره . وسمع عبدالله بن رواحة وهو بالطريق رسول الله عَرِينَةً وهو يقول اجلسوا فجلس في الطريق فمر به النبي عَرَائِيٍّ فقال « ماشأنك فقال سمعتك تقول اجلسوا فجلست فقال النبي عَلَيْكَ زادك الله طاعة » وظاهر هـذ، القصة أنه لم يقصد بالامر بالجاوس ولكنه لما سمع ذلك سارع إلى امتثاله ولذلك سأله النبي عُرِيْنِ حين رآه جاساً في غير موضع جاوس وقد قال عابه السلام « لا يصل أحد العصر إلا في بني قريظة فادر كهـم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم لأ نصلي حتى نأ تيها وقال بعضهم بل نصلي ولم يرد منا ذلك فذكر ذلك لانبي عَلَيْنَ فَلِم أَيْعَنُفُ واحدة من الطائفتين » و يدخل ههذا كل قضاء قضى به القاضى من مسائل الاجتهاد ثم يتبين له خطأه مالم يكن قدأ خطأ نصاً أو إجماعا أو بعض القواطع و كذلك الترجيح بين الدليلين فانه وقوف مع أحدها و إهال للآخر . فاذا فرض مهملاً للراجح فذلك لأجل وقوفه مع المرجوح . وهو في الظاهر دليل يعتمدمثله . وكذلك العمل بدليل منسوخ أو غير صحيح _فانه وقوف معظاهر دليل يعتمد مثله في الجلة . فهذه وأمثالها مما يدخل تحت معنى العفو المـذُّ كور . وانما قلنا الوقوف مع مقتضي الدليل المعارض فشرط فيه المعارضة لانه ان كان غير معارض لم يدخل تحت العفو لانه أمر أو نهى أو تخيير عمل على وفقه فلا عتب (١) الذي بني عليه الفطر أو التأويل غير دليل أو مستند على أي لا يلزم فيه ذلك

يتوهم فيه ولا مؤآخذة تلزمه بحكم الظاهر فلا موقع للعفو فيه و إنما قيل و إن قوى معارضه لانه ان لم يقو معارضه لم يكن من هذا النَّوع بل(١) من النوع الذي يليه على أثر هذا فانه ترك لدليل وهنا(٢) وان كان أعمالا لدليل أيضاً فأعماله من حيث هو أقوى عند الناظر أو في نفس الامر كاعمال الدليل غير المعارض فلا عفو فيه . * وأما النوع الثاني وهو اللروح عن مقتضى الدليل عن غير قصدأو عن قصد لكن بالتأويل. فمنه الرجل يعمل عملا على اعتقاد إباحته لانه لم يبلغه دليل تحرعه أو كراهيته أو يتركه معتقداً إباحته إذا لم يبلغه دليل وجو به أو ندبه كقريب العهد بالاسلام لا يعلم ان الخر محرمة فيشربها . أولا يعلم ان غسل الجنابة واجب فيتركه . وكما اتفق في الزمان الاول حين لم تعلم الانصار طلب الغسل من التقاء الختانين . ومثل هذا كثير يتبين للمجتهدين "وقد روى عن مالك انه كان لايرى تخليل أصابع الرجلين فى الوضوء ويراه من التعمق حتى بلغه (أن النبي عَلَيْتُهُ كَانَ يَخْلُلُ) فَرْجِعُ الْى القول به) . وَكَمَا اتَّفَقَ لَأَ بِي يُوسَفَ مَعَ مَالَكُ فَي الْمُد والصاع حتى رجع الى القول بذلك ومن ذلك العمل على المخالفة (٣٠ خطأ أونسيانا ومما يروى من الحديث « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » 4 فان صح فذلك و إلا فالمعنى متفق عليه . ومما يجرى مجرى الخطأ والنسيان في أنه من غدير قصد وأن وجد القصد الأكراه المضمن في الجديث. وأبين (١) لمل الاصل هكذا بل ولا من النوع الذي الخ أي أنه اذا كان الممارض ضعيفاً لا يكون أيضا من النوع الثانى لا أن الثانى ترك لدليل وخروج عن مقتضاه قصدا بتأويل أو بغير قصه وما كون بصدده أعمال لدليل ضعيف معارضه فلا هو من الأول الذي لوحظ فيه قوة معارضه وُلا هو من الثانى الذى لوحظ فيه أنه ترك لدليلوخروجعنه بغير قصد اوبقصد لسكن بتأويل والحاصل آنه لماكان أعمال المعارض يضعيفكان أعمال لدليل غير معارض صار لا يتوهم فيه

(٢) يشبه أن يكون هنا سقط والاصل (وهندا)

مؤاخلة حتى يكون من مواضع العفو

٣٠) أى يخرج عن مقتضى الدليل خطأً بألا يفهم الدليل مثلاعلى وجهه أو نسيانا للدليل أما خطأ المجتهد المعدود سابقا في النوع الأول فقد رقف فيه مع دليل أمكن ظهر خطؤه في المتمسك به الضعفه بأزاء دليل آخر مثلا فهنا خرج عن الدليل وذاك وقف مع دليل ظهر خطؤه في الاعتداد به فتنبه لتفرق بين النوعين في جميع الاعتداد به فتنبه لتفرق بين النوعين في جميع الاعتداد به

من هذا العفو عن عثرات ذوى الهيآت فانه ثبت في الشرع إقالتهم في الزلات وأن لا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم . جاء في الحديث « أقيلوا ذوى الهيئات عثراتهم (١) » ووفى حديث آخر « تجافوا عن عقو بة ذوى المروءة والصلاح (٢) » وروى العمل بذلك عن محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم فانه قضى به في رجل من آل عمر ابن الخطاب شبح رجلا وضر به فأرسله وقال أنت من ذوى الهيآت . وفي خبرآخو عن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب انه قال استادى على عن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب انه قال استادى على مولى لى جرحته يقال له سلام البربري الى ابن حزم فأتانى فقال جرحته قلت نعم ، قال سمعت خالتى عمرة تقول ، قالت عائشة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سمعت خالتى عمرة تقول ، قالت عائشة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أقيلوا ذى الهيئات عثراتهم » فخلى سبيله ولم يعاقبه . وهذا أيضاً من شئون رب العزة سبحانه فانه قال (و يجزى الذين أحسنوا بالحسنى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الاالامم) الآية لكنها أحكام أخروية . وكلامنا في الأحكام الدنيوية (")

⁽۱) فى المصابيح عن عائشة قال عليه العملاة والسلام (أقيلوا ذوى الهيات عثرانهم إلا الحدود) وأخرجه فى الجامع الصغير عن احمد فى مسنده والبخارى فى الادب وابى داود ورواه صاحب تمبيزالطبب من الحبيث عن النسائى أيضا . قال العتبلى له طرق الإيبت منها شى، . وقال الفتنى فىنذكرة الموضوعات لنه موضوع . قال أبو عبد السكبير فى حواشيه له شواهد ، وقال العزيزى ضيف

⁽٢) أَخْرَجِه في الجامع الصغير عن الطبراني في مكارم الاخلاق باسناد ضعيف عن ابن عمرولفطه (كافوا عن عقوبة ذوى المرومة إلا في حد من حدود الله تعالى)

وبعد ان عرفت ما قاله الملماء في سند الحديثين ، فاسمع قولهم في تحديد النرض منهما أخذا من الاستئناالمصرح به فيهما وقال لعزيزى ان العثرات هي الزلات التي لاحد فيها ، وقال صاحب التبصرة إن ذلك في التعزيرات وأنها تختلف باختلاف الحجاني والمجنى عليه ومقدار الجناية الق فيها التعزير ، فقد تكون فلتة وعثرة من ذي شرف إلى ماليس كذلك ، فيضعف التعزير أو يترك لان الترض إلى الاذى ، الردع ، قال القاصى عياس ، مشهور قول مالك وأصحابه أن ذلك بقدر الجرم وشهرة العامل بالاذى ، قال والمعتبر في الرفعة العلم والاحداب الاسلامية ، وفي الدناة الجهل والحجفاء والحماقة ، وبهدا تبين أنه لا إشكال في معنى الحديث وفقهه وأنه صحيح معمول به وإن كان على ماترى من جهة سنده إنما الاشكال في قضاء ابن حزم إذ هو ليس من التعزير ، فعليه وحده يتوجه كلام السكانب هنا

وبعد فالكلام في العفو بمنى ما لا حرج فيه شرعا بعنى لا إثم وفيه المنفرة الخ أماكونه لابقتص. منه لعبده أو لمن شجه هو فهذا غيرموضوع مرتبة العفو التي فيها ألسكلام من أول المسألة

⁽٣) بل العفو بالمعنى الذي نقرر. هو امر أخروي فراجع أمثلته وعباراته السابقة فقد عبر عنه آنفا.

و يقرب من هذا المعنى درء الحدود بالشبهات. فان الدليل يقوم هنالك مفيدا للظن في اقامة الحد ومع ذلك فاذا عارضه شبهة وان ضعفت غلب حكمها ودخل (١) صاحبها في حكم العفو. وقد يعد هذا المجال مما خولف فيه الدليل. بالتأويل وهو من هذا النوع أيضا (٢)

ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل ما وقع في الحديث في تفسير قوله تمالي (ليس على الذين آمنوا وعماوا الصالحات جناح فيا طعموا) الآية عن قدامة ابن مظعون حين قال لعمر ابن الخطاب — ان كنت شربتها فليس لك أن تجلد في قال عمر ولم، قال لأن الله يقول (ليس على الذين آمنوا وعماوا الصالحات جناح فيا طعموا) الآية : فقال عمر انك أخطأت التأويل ياقدامة اذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله . قال القاضي اسمعيل وكأنه أراد أن هذه الحالة تكفر ما كان من شربه ، لأنه كان ممن التقي وآمن وعمل الصالحات وأخطأ في التأويل . بخلاف من استحلها كما في حديث "على رضي الله عنه ولم يأت في حديث قدامة أنه حد — وبما وقع في المذهب في المستحاضة تترك الصلاة زمنا وطال بالمستحاضة والنفساء الدم فلم تعلى النفساء ثلاثة أشهر ولا المستحاضة فوطال بالمستحاضة والنفساء الدم فلم تصل النفساء ثلاثة أشهر ولا المستحاضة في المستحاضة أولتا في ترك الصلاة دوام ما بهما من الدم . وقيل في المستحاضة اذا تركت بعد أيام أقرائها يسيراً أعادته وان كان كثيراً عصول النفرة . وهي حكم آخروي بالقصد الاول، وان كان قد بتبها عدم الحد في مثل الشرب منلا . إلا مناو الويل وعود الخروي صرفي النفرة . وهي ديا ديوبا كخطأ الاجهاد منلا فان عفوه اخروي صرف

١) وهل هذا لايسقط الاثم أبضاً وظاهر أنه يسقطه في غالب صور الشبهة فاذا استقلت الشهة باسقاط الحد لايكون من مرتبة العفو التي هم موضوعنا

⁽۲) لانه الفرب النانى من النوع الثانى إلا أنه بقال عليه كيف بعمد خروجا عن مقتضى الدليل العام المتاويل مع انه وقوف مع الدليل الصريح (ادر وا الحدود بالشبهات) فهو لم بخرج عن الدليل العام في الحدود المخصص بهذا الدليل لانه بعد تخصص لايقال خرج عنه بل هو اعمال الدليل المخصص الذى فاد أن دلالة العام لانشمل هذا الموضع فلا نسلم أن در و الحدود بالشبهات من النوع الثانى بقسميه لاند لاترك فيه الدليل بغير قصد ولا بقصد بالتاويل

⁽۳) براجع

فليس عليها قضاؤه بالواجب. وفي سماع أ بي زيد عن مالك انها اذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة لا تقضى صلاة تلك الأيام * راستحب ابن القاسم لها القضاء . فهذا كله مخالفة للدليل مع الجهل والتأويل فجعلوه من قبيل العفو . ومن ذلك أيضا المسافر يقدم (1) قبل الفجر فيظن ان من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له . أو تطهر الحائض قبل ظلوع الفجر فتظن انه لا يصح صومها حتى تطهر قبل الغروب فلا كفارة هنا وان خالف الدليل و لانه متأول و واسقاط الكفارة هو (٢) معنى العفو

وأما النوع الثالث وهو العمل بما هو مسكوت عن حكمه ففيه نظر • فان خلوا بعض الوقائع عن حكم لله مما اختلف فيه • فاما على القول بصحة الخاو فيتوجه النظر وهو مقتضى الحديث « وما سكت عنه فهوعفو » وأشباهه مما تقدم وأما على القول الآخر فيشكل الحديث إذ ليس تم مسكوت عنه بحال بل هو اما منصوص واما مقيس على منصوص . والقياس من جملة الادلة الشرعية فلا ذازلة إلا ولها في الشريعة محل حكم فانتنى المسكوت عنه اذاً . ويمكن أن يصرف السكوت على هذا القول الى ترك الاست: صال معوجود مظنته والى السكوت عن مجارى العادات مع استصحابها في الوقائع . والى السكوت عن أعمال أخذت عن مجارى العادات مع استصحابها في الوقائع . والى السكوت عن أعمال أخذت قبل من شريعة ابراهيم عليه السلام * فالاول كا في قوله تعالى (وطعامُ الذين أوتوا الكتاب حل لكم) فان هذا العموم يتناول بظاهره ماذ بحوا لا عيادهم وكنائسهم . واذا نظر الى المعنى اشكل لان في ذبائح الاعياد زيادة تنافى أحكام الاسلام . فكان النظر هنا مجال . ولكن مكحولا سئل عن المسألة فقال كُله الاسلام . فكان النظر هنا مجال . ولكن مكحولا سئل عن المسألة فقال كُله الاسلام . فكان النظر هنا مجال . ولكن مكحولا سئل عن المسألة فقال كُله الاسلام . فكان النظر هنا مجال . ولكن مكحولا سئل عن المسألة فقال كُله المهالة فالمهالة المهالة في المهالة في المهالة في المهالة المهالة المهالة والمهالة المهالة المها

⁽۱) تأمل (تدرك الفرق بين هذه الامثلة وما مضي فيمن سافر أقل من أربعة بردحيث كان من الاول الواقف مع مقتضي الدليـــل المعارض بقوى وبين هذا الخارج عن الدليل متأولا ـــ فالفرق غير ظاهر

⁽٢) ولم لم نقل واسقاط الاثم أيضاً وكانه بان على ماسبق له انها من ان الكلام فى الاحكام الدنيويةوقد علمت أن هذا لا يطرد فى أصل المسألةوا مثلته الكثيرة لها بل وتصريحه سابقا بقوله ورفع الحرج والمغفرة

قد علم الله مايقولون وأحل ذبائحهم . يريد والله أعلم ان الآية لم يخص عمــومها" وان وجد هذا الخاص المنافي . وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عمـوم اللفظ ومع ذلك فاحل ماليس فيه عارض وما هُو فيه لكن بحكم العفو عن وج المنافاة . والى نحو هذا يشير قوله عليه السلام » (وعفا عن أشيأ، رحم بكم لاعن نسيان فلا تبحثوا عنها » وحديث الحج أيضاً مثل هذا حين قال(أُحجُنا هذالعامنا أو للأبد) لان اعتمار اللفظ يعطى انه للابد فكره عليه السلام سؤاله و بين له علة ترك السؤال عن مثله . وكذلك حديث « أن أعظم المسلمين في المسلمين أجرما » الخ يشير الى هذا المعنى • فإن السؤال عما لم يحرم ثم يحرم لأجل المسألة انماياتي في الغالب من جهة إبداء وجه (١) فيه يقتضي التحريم مع أن له أصلا يرجع اليه في الحلية وان اختلفت نروءه في أنفسها أو دخلها معنى يخيــل الخروج عن حكم ذلك الأصل . ونحو حديث « ذَرُوني (٢) ماتركتكم» وأشباه ذلك

والثاني كما في الاشياء التي كانت في أول الاسلام على حكم الاقرار ثم حرمت بعد ذلك بتدريج كالخر ، فأنها كانت معتادة الاستعال في الجاهلية ثم جاء الاسلام فتركت على حالها قبل الهجرة وزمانا بعد. ذلك • ولم يتعرض في الشرع للنص على حكمها حتى نزل (يسألو مَكَ عن الخر والميسر) فبين مافيها من المنافع والمضار وان الاضرار فيها أكبر من المنافع • وترك الحكم الذي اقتضته المصلحة وهو التحريم • لإن القاعدة الشرعية أن المفسدة أذا أرْبَتْ على المصلحة فالحكم للمفسدة • والمفاسد ممنوعة (٣)فبان وجه المنع فيهما غــير انه لما لم ينص على المنع وان ظهر وجهه تمسكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لهم بمجاري العادات . ودخل لهم تحت العفو الى أن نزل مافي سورة المائدة من قوله تعالى (فاجتنبوه) ُ فحينئذ

⁽۱) أى فهو يسكت عنه أى يترك الاستفصال فيه مع وجود مظنته (۲) فلا يستقصوا فيترآب على ذلك تفصيل لا يكون فيه مصلحتكم

⁽٣) ولذا قال بعضهم أن التحريم بدأمن هذه الآية لا أنه ذكر ما يقتضي الحرمة لكن لما لم ينس تمسكوا بالا عمل بمقتضى العادة فكان عفوا

استقر حكم التحريم • وارتفع العفو • وقــد دل على ذاك قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات ُجنَاحُ فيما طعموا ﴾ الآية • فانه لما حرمت قالوا كيف بمن مات وهو يشربها فتزلت الآية • فرفع الجناح هو معنى (١) العفو • ومثل ذلك الربا المعمول به في الجاهلية وفي أول الاسلام • وكذلك بيوع الغرر الجارية بينهم كبيع المضامين والملاقيح . والثمرقبل بدو صلاحه . واشباه ذلك كانها كانت مسكوتاً عنها • وما سكت عنه فهو في معنى العفو • والنسخ بعدذلك. لابرفع هذا المعنى لوجود جملة منه باقية الىالآن علىحكم اقرار الاسلام كالقراض والحَكُم في الخنثي بالنسبة الى الميراث وغيره • وماأشبه ذلك ممانبه عليه العلماء • والثالث كما فىالنكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر أفعالهما الاماغيروا فقدكا وا يفعلون ذلك قبل الاسلام • فيفرقون بين النكاح والسفاح • ويطلقون ويطوفون بالبيت أسبوعا • ويمسحون الحجر الاسود • ويسعون بين الصفا والمروة • ويلبون ويقفون بعرفات . ويأتون مزدلفة . ويرمون الجار ويعظمون الأشهر الحرم ويحرمونها • ويغتساون من الجنابة • ويغسلون موتاهمو يكفنونهم ويصلون عليهم. ويقطعون السارق ويصلبون قاطع الطريق الى غير ذلك مماكان فيهم من بقايا ملة أبيهم ابراهيم • فكانوا على ذلك الى ان جاء الاسلام فبقوا على حكمه حتى أحكم الاسلام منه ماأحكم وانتسخ ماخالفه فدخل ماكان قل (٢) ذلك في حكم العفو مما لم يتجدد فيه خطاب زيادة على التلقى من الاعسال المتقدمة . وقد نسخ منها مانسخ وأبقى منها ماأبتي على المعهود الاول • فقد ظهر مهذا البسط مواقع العفو فىالشريمة وانضبطت والحدلله على أقرب ما يكون أعمالاً لأدلته الدالة على ثبوته • الا أنه بقي النظر في العفو هل هو حكم أم لا • واذا قيل حكم فهل يرجع الى • خطاب التكليف . أم الى خطاب الوضع . هذا محتمل كله . واحكن لما لم يكن مما

⁽٤) تنبه لهذافهو يؤيد ماقلناه في معنى العفو وأن الاصل فيه الحكم الاخروى والاحكام الدنيوية ان وجدت تكون تابعة له

⁽١) مما استمروا عليه مدة ثم نسخ

ينبني عليه حكم على لم يتأكد البيان فيه فكان الأولى تركه والله الموفق الصواب المبارة الحادية عشرة

طلب الكفاية يقول العلماء بالأصول انه متوجه على الجيع . لكن اذا قام به بعضهم سقط عن الباقين . وما قلوه صحيح من جهة كلى (١) الطلب . واما منجهة جزئيه ففيه تفصيل وينقسم أقساما . وربمالشعب تشعباً طويلا ولكن الضابط للجملة من ذلك أن الطلب وارد على البعض . ولا على البعض كيف كان ولكن على من فيه العلمية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموما والدليل على ذلك امور احدها النصوص الدلة على ذلك كقوله تعالى (وما كان المؤمنون ليَنْ فر وا كافة فاولا نفر من كل فرقه منهم طائفة الآية ، فوردالتحضيض على طائفة لا على الجميع . وقوله (ولتكن (٢) منكم أمة يدعون ألى الخير ويامرون على طائفة لا على الجميع . وقوله (ولتكن (٢) منكم أمة يدعون ألى الخير ويامرون

المؤمنون لينفر وا كافة فاولا نفر من كل فرقه منهم طائفة بالا يق فوردالتحضيض على طائفة لا على الجميع. وقوله (ولتكن (٢) منهم أمة يدعون ألى الخير و يأمر ون بالمروف) الآية و وقوله تعالى (واذا كنت فيهم فأقت لهم الصلاة فلتقهم طائفة منهم) الآية الى آخرها وفي القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد الطلب فيهانصا على البعض لا على الجميع * والثاني ماثبت من القواعد الشرعية القطعية في هيه المعنى كالامامة (٣) الكبرى أو الصغرى و فأنها انها تتعين على من فيه

(۱) أى باعتبار مجموعة فروض الكفايات والا فهذا انما يتوجه على بعض المكلفين بل يخص المتأهلين للقيام به ويتفرع على هذا أنه اذا لم يقم به أحد فان الاثم لا يعم المكلفين بل يخص المتأهلين فقط هذا مراده ومحل استدلاله فعليك بقطبيق أدلته على هذا المعنى وهذا غيرالحلاف بين الاصولين في أنه متوجه على الكلى الافرادى كما هو المتحقيق أو المجموعي كما هو مقابله لان خلافهم يجرى هنا أيضا بعد تسليم مسألته هنا يخفيقال هل البعض المتأهل لهذا الفرض الوارد عليه الطلب المراد مه كل البعض الافرادى أو المجموعي الوارد عليه الطاب المراد مه كل البعض الافرادى أو المجموعي (۲) هذه الايات لا تدل على أن الطاب متوجه الى البعض بل الهانم أن يقول المهن يجب

(٢) هذه الآيات لا تدل على أن الطاب متوجه الى البعض بل المانع أن يقول المعنى بجب على عليكم جميعا أن يكون بعضكم المتأهل لذلك داعيا الى الحير الخ مثلا ومعنى توجه الطاب على الجميع ان ينهضوهم لذلك ويعدوهم له ويعاونوهم بكل المسائل ليتحقق هذا المهم من المصلحة فان لم يحصل هذا المهم من المصلحة أثم جميع المكافين المتأهل وغيره وفي مثله (واتقوا فتنة لا تصيب الذين ظاموا) الح

(٣) على رأيه يكون الاثم الآن حيث لاخلافة قائمة على من كان فيه الاثوصاف المتعبرة للمخلافة لا غيروليست الائه قيا تمة فاذا فرض أن الشروط المرعية غير متوفرة الآن فلا اثم على أحد وهذا مالا يمكن أن يسلم به والتعين الذي يقوله شيء آخر غير فرض الكفاية الذي هو موضوعنا

أوصافها المرعية لا على كل الناس وسائر الولايات بتلك المنزلة انما يطلب (1) بها شرعا باتفاق من كان اهلا للقيام بهاوالفناء فيها . وكذلك الجهاد حيث يكون فرض كفاية انما يتعبن (٢) القيام به على من فيه نجدة وشجاعة . وما أشبه ذلك من الخطط الشرعية و اذ لا يصح ان يطلب بها من لا يبدى و فيها ولا يعيد و فانه من باب تكليف مالا يطاق بالنسبة الى المكاف، ومن باب العبث بالنسبة الى المكاف المجتلبة أو المفسدة المستدفعة . وكلاها باطل شرعا

والثالث ما وقع من فتاوى (٣) العلماء ، وماوقع ايضا فى الشريعة من هذا اللعنى • فَن ذلك ماروى عن محمد رسول الله صلى الله عليه وساوقد قال لا بى ذر (٤): «يا أباذر الى أراكضة يفا وانى أحب الكما أحب لنفسى لا تأمرن على اثنين ولا تو آين مال يتيم » وكلا الامرين من فروض الكفاية ، ومع ذلك فقد نهاه عنها . ف و فرض إهمال الناس لها لم يصح (٥) أن يقال بدخول أبى ذرف حرج الاهمال ، ولا من كان مثله . وفى الحديث: « لا تسأل الإمارة (٢) وهذا النهى يقتضى انها غير عامة الوجوب و ونهى أبو بكر رضى الله عنه بعض الناس عن الامارة ، ولم المارة ، فامامات رسول الله على أبو بكر في المارة المارة ثم وليت؟ فقال له : وأنا الآن أنها لل عنها . واعتذر له في الرجل فقال: نهية في عن الامارة ثم وليت؟ فقال له : وأنا الآن أنها لل عنها . واعتذر له

⁽١) بل الذي يقال انما تسند الى من كان أهلا ولكن المطالب بذلك الجميع

⁽٢) لسنا فى فرض العين فهـندا مسلم أنه انها يتعين على هؤلاء ولكن علينا جمييا أن يحصل ذلك وبالجملة فالقيام فعلا بالمصلحة انها يسند الى من يتأهل له وقد يكون الطلب المتوجه اليه فى ذلك طلب عين اذا لم يوجد متأهل خلافه فان وجد كان الطلب لا يزال كفائيا كغيره ممن لم يتاهل ويكون الفرق بين المتأهل وغيره أن غير المتأهل عليه ان يعمل ليقوم بها المتأهل والمتأهل عليه ذلك وعليه اذا تعين لها أن يقوم بها

河 (٣)هل فتاوى العالماء تعتبر دليلا في مثل هذاوهوأصل كبير في الدين ينبني عليه كما قاناأحكام تشمل الأمة أولا تشملها ؟ (٤) رواه مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبي ذر

⁽ه) وهذا صريح فيما قررناه من أنه ينهني على كلامه أن المخاطب بفرض الكفاية خصوص من فيه أهلية له فلو أهمل لم تأثم الامة حتى لو فرض أن المسلمين كان فيهم واحد فقط أهلا المخلافة ولم يتوسدهاكان هو الآثم فقط وهل ينال الحلافة بغير الائمة التي تمهد اليه بها ؟ فاذا لم تنهضه الامة وتبايعه كانت آئمة قطعا

⁽أ) تما به : (فانك أنّ اعطيتها عن مسائلة وكات اليها . وأن أعطيتها عن غير مسائلة أعنت عليها) قال في المشكاة : متفق عليه

عن ولا يته هو بأنه لم يجد من ذلك بدا وروى أن تميا الدارى استأذن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما فى أن يقص ، فنعه من ذلك ، وهو من مطاوبات الكفاية ماعنى هذا النوع من القصص الذى طلبه تميم رضى الله عنه وروى نحوه عن على ابن ابي طالب رضى الله عنه

وعلى هذا المدّرية عجرى العلماء في تقرير كثير من فروض الكفايات: فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم: أفرض هو ؟ فقال: امّا على كل الناس فلا. يعنى به الزائد على الفرض العينى ، وقال أيضاً: أمّا من كان فيه موضع للامامة فالاجتهاد في طلب العلم عليه واجب ، والاخذ في العناية بالعلم على قدرالنية فيه وقسم كا ترى فجعل من فيه قبولية الامامة مايتعين عليه ، ومن لا مجعله مندو با اليه . وفي ذلك بيان انه ليس على كل الناس (1). وقال سحنون: من كان أهلا للامامة وتقليد العلوم ففرض عليه أن يطلبها ، لقوله تعالى : (ولتكن منكم أمّة يدعون الى الخير ويأ مرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به 17 أو لا يعرف المعروف كيف يأمر

و بالجملة فالامر في هذا المعنى واضح . و باقي البحث في المسألة موكول الى علم الاصول

لكن قد يصح أن يقال انه واجب على الجميع على وجه (٢) من التجوز ؟ لان القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة. فهم مطاو بون بسد ها على الجملة • فبعضهم هو قادر عليها مباشرة ، وذلك من كان أهلالها • والباقون و نام يقدروا عليها قادرون

⁽۱) اى الثيام به فعــــلا وهذا لا نزاع فيه لائن طبيعة فرض الكفاية انـــه يقوم به أحد المتأهلين له

⁽۲) هذا مع قوله سابقا فلو فرن اهال الخ يقتضى أنه ليس وجوبا حقيقيا بحيث يأثم الجميع بالترك لآن هذا معنى التجوز الذي يقوله يعنى وأنه ليس واجبا بمعناه الشرعى فلا يتم قوله بعد فلا يبق للمخالفة وجه. والكان يريد أنه فرض على الجميع حقيقة يأثم البكل بتركه لان عليهم اقامة القادر على الواجب يعنى فاذا تركوا اثم السكل صح الكلام ، أيكن يخالف ما تقدم ويجعل البحث كله والمسألة جميعها غير منتجة محمرة فى الدين و تدخل تحت المسائل التي لا هى من صلب العلم ولا من ملحه

على اقامة القادرين • فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب باقامتها • ومن لايقدر على اقامة القادرين • فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر واجباره على القيام بها • فالقادر اذاً مطلوب بإقامة الفرض • وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر • إذ لا يتوصل الى قيام القادر إلا بالاقامة عمن باب مالا يتم الواجب إلا به • و بهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر

مريخ فصل الله

ولا بد من بيان بعض تفاصيل هذه الجلة ليظهر وجهها وتتبين صحتها بحول الله وذلك ان الله عز وجل خاق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم لافي الدنيا ولا في الآخرة و ألا ترى الى قول الله تعالى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) و ثم وضع فيهم العلم بذلك على الندريج والتربية ، تارة بالالهام كا يلهم الطفل التقام الثدى ومصه ، وتارة بالتعلم وفطلب الناس بالتعلم والتعليم لجميع ما يستجلب به المصالح، وكافة ما تدرأ به المفاسد، انهاضا لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية، والمطالب الالهامية ، لان ذلك كالاصل القيام بتفاصيل المصالح الشرعية أو العادية _ وفي أثناء العناية بذلك يقوى في كل واحدمن الخلق مافطر عليه عليه . وما أيلم لهمن تفاصيل الأحوال والاعمل فيظهر فيه وعليه ، ويبرز فيه على أقرانه عليه . وما أيلم المهن تفاصيل الأحوال والا عمال فيظهر فيه وعليه ، ويبرز فيه على أقرانه غمن لم يهيئا تلك النهيئة وفلا يأتى زمان التعقل الا وقد نجم على ظاهره مافطر عليه فأوليته . فترى واحداً قد نهيأ لطلب العلم ، وآخر لطلب الرياسة ، وآخر التصنع بعض المهن المحتاج اليها، وآخر الصراع والنطاح والى سائر الامور .

هذا وأن كان كل واحدقد غرز فيه التصرف الكلى هفلا بدفى غالب العادة من غلبة البعض عليه • فيرد التكليف عليه معلماً مؤدباً في حالته التي هو عليها • فعند ذلك ينتهض الطلب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلو بات بما هو ناهض فيه ، و يتمين على الناظر بن فيهم الالتفات الى تلك الجهات ؛ فيراعون م بحسبها ،

و براعونها الى أن تخرج فى أيديهم على الصراط المستقيم ، ويعينونهم على القيام بها ، ويحرضونهم على الدوام فيها ؛ حتى يبرزكل واحد فيا غلب عليه ومال اليه من تلك الخطط . ثم يخلى بينهم و ببن أهلها ، فيعاملونهم بما يليت بهم ليكونوا من أهلها ، اذا صارت لهم كالاوصاف الفطرية ، والمدركات الضرورية ، فعندذلك يحصل الانتفاع ، وتظهر نتيجة تلك التربية

فاذا فرض مثلا واحد من الصبيان ظهر عليه حسن ادراك ، وجودة فهم ، ووفور حفظلا يسمع ـ وان كان مشاركا في غير ذلك من الاوصاف ـ ميل به نحو ذلك القصد ، وهذا واجب على الناظر فيه من حيث الجلة ، مراعاة لما يرجى فيه من القيام بمصلحة التعليم ، فطلب بالتعلم وأدب بالآداب المشتركة بجميع العلوم ، ولا بد أن بمال منها الى بعض فيؤخذبه ، ويعان عليه ، ولكن على الترتيب الذي نص عليه ربّانيّ و العلماء ، فاذا دخل في ذلك البعض فمال به طبعه اليه على الخصوص ، وأحبه أكثر من غيره ، ترك وماأحب ، وخص بأهله ، فوجب عليهم انهاضه فيه حتى يأخذ منه ماقدر له ، من غيره أو طلب به فعل لمراعاته . ثم ان وقف هنالك فحسن . وان طلب الاخذ في غيره أو طلب به فعل معه فيه مافعل فيا قبله ، وهكذا إلى أن ينتهي

كالو بدأ بعلم العربية مثلا _ فانه الأحق بالتقديم _ فانه يصرف إلى معلميها فصار من رعيتهم ، وصاروا هم رعاة له . فوجب عليهم حفظه فيا طلب بحسب مايليق به وبهم . فان انتهض عزمه بعد إلى أن صار يحذق القرآن صار من رعيتهم ، وصاروا هم رعاة له كذلك . ومثله ان طلب الحديث أو التفقه في الدين إلى سائر ما يتعلق بالشريعة من العلوم ، وهكذا الترتيب فيمن فلهر عليه وصف الإقدام والشجاعة وتدبير الأمور . فيال به نحو ذلك و يعلم آدابه المشتركة ، ثم يصار به إلى ما هو الأولى فالأولى من صنائع التدبير :

كالعرافة أو النقابة أو الجندية أو الهداية أو الامامة أو غيرذلك مما يليق به ، وما ظهر له فيه نجابة ونهوض. و بذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم . لانه سير أولا في طريق مشترك. فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج اليها في الجلة. وان كان به قوة زاد في السير الى أن يصل الى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية ، وفي التي يندر من يصل اليها ، كالاجتهاد في الشريعة والامارة . فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة

فأنت ترى ان الترقى في طلب الكفايه ليس على ترتيب واحد، ولا هوعلى الكافة باطلاق ، ولا على البعض بإطلاق ، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل ، ولا بالعكس ، بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل، ويوزع في أهل الاسلام بمثل هذا التوزيع. والا لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجود والله أعلم وأحكم

المساله الثانية عشرة

ماأصله (۱) الاباحة للحاجة أو الضرورة الا أنه يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الاباحة وقوعاً أو توقعاً هل يكرّ على أصل الاباحة بالنقض أولا ? هذا محل نظر واشكال. والقول فيه انه لايخلو اما أن يضطر الى ذلك المباح أم لا، واذا لم يضطر اليه فاما أن يلحقه بتركه حرج أم لا، فهذه أقسام (۲) ثلاثة

﴿ أحدها ﴾ أن يض عر الى فعل ذلك المباح فلا بد من الرجوع الى ذلك

(٢) وهي ما اذا أضطر آليه، وما اذا لحقه بتركه درج، وما ليس واحدمنها. وسيدكر الثالث اثناء المسألة الثالثة عشرة

⁽١) أي ما كان أصله مباحا كالاكل والشرب والبيع والشراء والنكاح ولكنه اضطراليه الشخص أو احتاج اليه حاجة يلحقه يسببها ضيق شديد وحرج لو ترك فعله . وهو مع كونه مضطرا اليه أو محتاجا اليه تعرض له مفسدة ، اقعة بالفعل أومتوقعة . فهل يعتبر جانب اللاحق من المفسدة فتنقض حكم الاباحة فيصير ممنوعا مع أنه ضرورى أو حاجى أولا يعتبر الطاريء ويبق لاحرج في استعاله ؟ وقد مثل الضرورى في المسألة الحامسة عشرة "من كثاب الآدلة بالبيع والشراء الذي لابسلم غالباً من لقاء المنكر أو أيملا بستبه . [وسيمل عمنا الما في تركه الحرج بمخالطة الناس

الأصل وعدم اعتبار ذلك العارض لأوجه . منها أن ذلك المباح قد صار واجب الفعل ولم يبق على أصله من الاباحة ، واذا صار واجباً لم يعارضه الا ما هو مثله في الطرف الآخر أو أقوى منه ، وليس نرض المسألة هكذا فلم يبق إلا ان يكون طرف الواجب أقوى الملابد من الرجوع اليه . وذلك يستازم عدم معارضة الطوارى على والثاني في أن محال الاضطرار مغتفرة في الشرع . أعنى ان إقامة الضرورة معتبرة ، وما يطرأ عليه من عارضات المناسد مغتفر في جنب المصلحة المجتلبة ، كما اغتفرت مفاسد أكل الميتة والدم ولم الخنزير واشباه ذلك في جنب الضرورة لإحياء النفس المفطرة. وكذلك النطق بكامة الكفر أو الكذب حفظاً لإحياء النفس أو المال حالة الاكراه. فما نحن فيه من ذلك النوع . فلا بد فيه من عدم اعتبار العارض للمصلحة الضرورية

﴿ والثالث ﴾ انا لو اعتبرنا العوارض ولم نغتفرها لأدى ذلك الى رفع الاباحة (١) رأساً . وذلك غير صحيح كاسيأتى فى كتاب المقاصد من أن المكل اذا عادعلى الأصل بالمقض سقط اعتباره و واعتبار العوارض هذا انما هى من ذلك الباب و فان البيع والشراء حلال فى الأصل ؟ فاذا اضطر اليه وقد عارضه موانع فى طريقه ففقد الموانع من المكملات كاستجاع الشرائط و واذا اعتبرت ادى الى ارتفاع مااضطر اليه و وكل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل و فما نحن فيه مشاه

والقسم الثاني أن لا يضطر اليه ولكن يلحقه بالترك حرج فالنظر يقتضى الرجوع الى أصل الاباحة وترك اعتبار الطوارى، اذ الممنوعات قد أبيحت رفعاً للحرج كاسياً تى لابن العربى فى دخول الحمام ، وكما اذا كثرت المناكر فى الطرق والاسواق فلا يمنع ذلك التصرف فى الحاجات اذا كان الامتناع من التصرف حرجاً بيناً (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) وقد أبيح الممنوع رفعاً للحرج، كالقرض الذى فيه بيع للفضة بالفضة ليس يداً بيد، ، واباحة العرايا ،

⁽١) الاباحة منا بمنى الاذن كما هو ظاهر

وجميع ماذكره الناس في عوارض النكاح (۱) ، وعوارض مخالطة الناس ، وما أشبه ذلك. وهو كثير ، هذا وان ظهرببادى ، الرأى (۲) الخلاف همنا فان قوماً شددوا فيه على انفسهم وهم أهل علم يقتدى بهم ومنهم من صرح في الفتيا بمقتضى الانكفاف واعتبار العوارض ، فهؤلاء الما بتوا في المسألة على أحد وجهين: إما أنهم شهدوا بعدم الحرج لضعفه عندهم وانه مما هو معتاد في التكاليف ، والحرج المعتاد مثله في التكاليف غير مرفوع ، والا لزم ارتفاع جميع التكاليف أو أكثرها. وقد تبين ذلك في القسم الثاني من قسمي الاحكام ، واما أنهم عملوا وافتوا باعتبار الاصطلاح الواقع في الرخص ، فرأوا ان كون المباح رخصة يقضي برجحان والمكلام في عذا المجال أيضاً مذكور في قسم الرخص ، وربما اعترضت (۳) في طريق المباح عوارض يقضي مجموعها برجحان اعتبارها ؛ ولأن ما يلحق فيها من وهذا أيضا مما يلحق في ترك المباح ، وان الحرج فيها اعظم منه في تركه وهذا أيضا مجال اجتهاد ، الا انه يقال : هل يوازي الحرج اللاحق بترك الأصل الحرج اللاحق بترك الله تعالى وهي ، الحرج اللاحق بالاحق الله تعالى وهي :

⁽۱) اى اذا ترتب على النكاح دخول ف كسب الشبهات وارتكاب بعض الممنوعات قالوا ان هذا لايمنع النكاح. ويعرض للمخالطه وقوع أو توقع سماع المنكرات ورؤيتها. ومع ذلك لم تمنع

⁽٢) وعليه يكون خلافا في حال لا خـــلافا حقيقيا فــــلذا قال ظهر ببادىء الرأى أى أن هؤلاء لو بنوا على أن فيه حرجا لقالوا يعدم إعتبار العوارض

⁽٣) سيذكر القسم الثالث أثناء المسألة الآتيه بعد أن يتكام في صدرها مايشرح فيه ما يعترض طريق المباح من مفاسد قد تكون أرجح من فوت الاصل المحتاج اليه الذى فرض فيه أن يلحقه بالمترك له حرج ومشقة. ولكنه صنيع غير مناسب اذ انه عقد مسألة خاصة ليبين فيها تفاصيل لبعض أحكام القسم الثاني وأدرج فيها حكم القسم الثالث وتفاصيل احكامه. وكان الاجدر به ان يسوق ما يتعلق بالقسم الثاني لاحقا لبيانه هنا دون عقد مسألة خاصة به لان ما ذكره بالنسبة الى القسم الثاني في المسأله التاليه ليس بأكثر ولا بأهم مما ذكره في بيانه في مسألته الثانية عشرة وأيضا فانه مسم كونه فرض المسألة في تتميم هذا القسم كا قال هنا جاء فيها بالقسم الثاني. فالصنيع غير وجيه قال هنا جاء فيها بالقسم الثاني. فالصنيع غير وجيه

الحسالية الثالث: عشرة

فنقول: لا يخلو أن يكون فقد العوارض بالنسبة الى هذا الاصل من باب المكمل له في بابه ، أو من باب آخر هو أصل في نفسه . فإن كانهذا الثاني فاما إن مكون واقمًا أو متوقعًا . فان كان متوقعًا فلا أثر له مع وجود الحرج لان الحرج بالترك واقع وهو مفسدة ؛ ومفسدة العارض متوقعة متوهمة فلاتعارض الواقع ألبتة . واما ان كان واقعاً فهو محل الاجتهاد في الحقيقة . وقد تكون مفسدة العوارض فيه أتم من مفسدة ترك المباح. وقد يكون الامر بالعكس. والنظر في هـ ذا بابه باب التعارض والترجيح • وان كان الاول فلا يصح التعارض ولا تساوى المفسدتين ع بل مفسدة فقد الاصل أعظم. والدليل على ذلك أمور:

« أحدها » ان المكمل مع مكمله كالصفة مع الموصوف وقد مر(١) بيان ذلك في موضعه . واذا كان فقد الصفة لا يعود بفقد الموصوف على الاطلاق (٢) _ بخلاف العكس _ كان جانب الموصوف أقوى في الوجود والعدم ، وفي المصلحة والمفسدة • فكذا ما كان مثل ذلك.

« والثاني » ان الأصل مع مكملاته كالكلي مع الجزئي . وقد علم (٣) ان الكلى اذا عارضه الجزئي فلاأثر للجزئي. فكذلك هنا لاأثر لمفسدة فقد المكميّل في مقابلة وجود مصلحة الكماً

« والثالث » ان المكمل من حيث هو مكمل انما هو مقو لأصل المصلحة ومؤكد لها . فقوته انما هو فوت بعض المكملات . مع أن أصل المصلحة باق واذا

⁽۱) براجع (۲) أى وقد يعود اذاكانت صفة لازمة لتحقيق الماهية (٣) وسيأتى فى أول باب الأدلة فراجعه لتعرف معنى عدم أثر الجزنى فى مقابلة السكامى

كان باقيا لم يعارضه ماليس في مقابلته . كما ان فوت أصل المصلحة لا يعارضه بقاء مصلحة المكمل وهو ظاهر .

والقسم الثالث.ن القسم (١) الاول وهو ان لا يضطر الى أصل المباح ولا يلحق بتركه حرج . فهو محل اجتهاد • وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية . فان هذا الاصل متفق عليه في الاعتبار . ومنه (٢) مافيه خلاف كالذرائع في البيوع واشباهما فوان كان أصل الذرائع أيضاً متفقا عليه. و يدخل فيه أيضاً قاعدة تعارض الاصل والغالب. والخلاف فيه شهير. ومجال. النظر في هذا القسم دائر بين طرفي نغي واثبات متفق عليهما . فان أصل التعاون. على البر والتقوى أوالاثم والعدوان مكمل لما هوعون عليه . وكذلك أصل الدرائع. ويقابله في الطرف الآخر أصل الاذن الذي هو مكمّل لا مكمّل.

ولمن يقول باعتبار الاصل من الاباحة ان يحتج بأن أصل الاذن راجع الى معنى ضروري، اذ قد تقرر ان حقيقة الاباحة التي هي تخيير، حقيقة تلحق بالضروريات. وهي أصول المصالح. فهي في حكم الخادم لها ان لم تكن في الحقيقة اياها. فاعتبار المعارض. في المباح اعتبار لمعارض الضروري في الجلة عوان لم يظهر في التفصيل كونه ضروريا. واذا كان كذلك صار جانب المباح أرجح من جانب معارضه الذي لا يكون مثله. وهو خلاف الدليل. وأيضاً ان فرض عدم اعتبار الأصل لمعارضه (٣) المكمل، وأطلق هذا النظر ،أو شكأن يصار فيه الى الحرج الذى رفعه الشارعلانه مظنته. اذ عوارض المباح كثيرة .فاذا اعتبرت فريما ضاق المسلك وتعدر المخرج • [فيصار الى القسم الذي قبله وقد مر ما فيه (٤) . ولما كان إهال الأصل من الاباحة هو

⁽١) لعله من التقسيم الاول اى التقسيم فى أول المسألة السابقة (٢) أى من فروعه

⁽٣) أى لا عبل معارضه فاللام للتعليل

⁽٤) وهو قوله وان كان الاول فلايصح التعارض الخ

المؤدى الى ذلك لم يسغ الميل البه ولاالتعريج عليه , وأيضا فاذا كان هذا الاصل دائراً بين طرفين متفق عليها وتعارضا عليه لم يكن الميل الى أحدهما بأولى من الميل الى الآخر. ولا دليل في أحدهما إلا ويعارضه مثل ذاك الدليل • فيجب الوقوف إذاً • الا أنَّ لنا فوق ذلك أصلا أعم (١): وهوأن أصل الاشياء اما الاباحة واما العفو. وكلاهايقتضي الرجوع الى مقتضى الاذن، فكان هو الراجح

ولمرجح (٢) جانب العارض أن يحتج بأن مصلحة المباح من حيث هو مباح ، مخير في تحصيلها وعدم تحصيلها • وهو دليل على انها لا تبلغ مبلغ الضرور يات • وهي كذلك أبدا ، لانها ، تى بلغت ذلك المبلغ لم تبق مخيراً فيها. وقد فرضت كذلك • هذا خلف. واذا تخير المكاف فيم فذلك قاص بعدم المفسدة في تحصيلها. وجانب العارض يقضى بوقوع المفسدة أو توقعها • وكلاها صادعن سبيل التخيير • فلا يصح والحالة هذه أن تكون مخيراً فيها . وذلك معنى اعتبار العارض المعارض دون أصل الاباحة . وأيضا فان أصل المتشابهات داخل نحت هذا الاصل ؛ لأن التحقيق فيها انها راجعة الى أصل الاباحة .غير أن توقع مجاوزتها إلى غير الاباحة هو الذي اعتبره الشارع، فنهى عن ملابستها . وهو أصل قطعي مرجوع اليه في أمثال هذه المطالب، وينافى الرجوع إلى أصل الاباحة . وأيضاً فالاحتياط للدين ثابت من الشريعة مخصص لعموم أصل الاباحة اذا ثبت؛ فان المسألة مختلف فيها . فمن قال ان الاشياء قبل ورود الشرائع على الحظر فلا نظر (٣) في اعتبار العوارض ؛ لانها ترد الاشياء إلى أصولها فجانبها أرجح • ومن قال الاصل الاباحة أوالعفو فليس ذلك على عمومه باتفاق، بل له مخصصات . ومن جملتها أن لا يعارضه طارى، ولا أصل . وليست مسألتنا بمفقودة المعارض . ولا يقال انهما يتعارضان لامكان تخصيص أحدها

 ⁽١) لايتم الدليل الثالت الا به
 (٢) حججه متينة أما الاول فخطا بيات لاتثبت عند بحثها

⁽٣) أى فلا تحتاج الى نظر في ذلك بل لابد من اعتبارها

بالآخر ؛ كما لا يصحأن يقال انقوله عليه السلام : « لا يرث المسلمُ الكافرَ » (1) معارض لقوله تعالى: (أيوصيكم الله في أولا دكم للذكر مثلُ حظ الانثيين). وأوجه الاحتجاج من الجانبين كثيرة . والقصد التنبيه على انها اجتهادية كما تقدم . والله أعلم * * *

﴿القسم الثانى من قسمي الأحكام ﴾
وهو يرجع الى خطاب الوضع • وهو ينحصر (٢) فى الأسباب ، والنروط ،
والموانع ، والصحة والبطلان ، والعزائم والرخص . فهذه خسة أنواع . فالاول ينظر
فيه فى مسائل

المسالة الاولى

الافعال الواقعة في الوجود. المقتضية لأمورتشرع لأجلها، أو توضع فتقتضيها على الجلة ضربان : أحدها خارج عن مقدور المكاف، والآخر ما يصح دخوله تحت مقدوره.

فالاولقديكونسبباً ، و يكونشرطاً ، و يكون مانعاً. فالسبب مثل (٣) كون الاضطرار سبباً في إباحة الميتة ، وخوف العنت سببا في إباحة نكاح الاماء ، والسلسسببا

(۱) رواه في التيسير عن السنة الا النسائي (۲) لم يحصره الآمدي فيها وان اقتصر في بيانه عليها ١٠١٠ تحرير الكمال فقد زاد

فيها كثيراً فراجعة. وقال ابن الحاجب ان الصحة والبطلان أمر عقلي لا حكم شرعى فنق أن يكونا حكمين وضعين . ونقى بعضهم أن يكون هناك احكام وضعية ورجعها الى الاحكام النكليفية ، لان خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء أو التخيير ، اذ معنى جعل الزنا سببالوجوب الحد وجوب الحداذا حصل الزنا. وجعل الطهارة شرطا لصحة المبيع ، جواز الانتفاع به عند تحقق الطهارة وحرمته دونها. فالاقتضاء والتخيير اما صريح أو ضعنى. وفي الحقيقة هو خلاف لا تظهر له

ثمرة عملية (٣) ذكر ق السبب أمثلة لما يشرع من أحله وما يوضع من أجله كالسلس . ولم يذكره أي وضع من أجله كالسلس . ولم يذكره أي يوضع من أجله ق الشرط والمانع الا أن يقال أن الحيض مشلا مانع مسقط لحق الوطء ووجوب الصلاة . وعدم الرشد مسقط لحقه في التصرفات

في إسقاط وجوب الوضو الكل صلاة مع وجود الخارج ، وزوال الشمس أوغروم أو طلوع الفجر سبباً في إيجاب تلك الصاوات ، وما أشبه ذلك . والشرط ككون الحلول شرطاً في إيجاب الزكاة ، والبلوغ شرطاً في التكايف مطلقاً ، والقدرة على التسليم شرطاً في صحة البيع ، والرشد شرطاً في دفع مال اليتيم اليه ، وارسال الرسل شرطاً في الثواب والعقاب ، وما كان نحوذلك. والمانع ككون الحيض مانعاً من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصاوات وأداء الصيام، والجنون مانعاً من القيام بالعبادات و إطلاق التصرفات ، وما أشبه ذلك

وأما الضرب الثانى فله نظران: نظر من حيث هو مما يدخل (1) تحت خطاب النكايف، مأموراً به أو منهياً عنه ، أومأذونا فيه ، من جهة اقتضائه للمصالح أوالمفاسد جلباً أو دفعاً ، كالبيع (٢) والشراء للانتفاع، والنكاح للنسل، والانقياد (٣) للطاعة لحصول الفوز، وما أشبه ذلك. وهو بين . ونظر من جهة ما يدخل (٤) تحت خطاب الوضع اما سبباً أو شرطاً أو مانعاً . أما السبب فمثل كون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع ، والذكاة سبباً لحلية الانتفاع بين الزوجين وتحريم المصاهرة ولية الاستمتاع ، والذكاة سبباً لحلية الانتفاع بالأكل ، والسفر سبباً في إباحة القصر والفطر ، والقتل والجرح سبباً للقصاص ، والزني وشرب الخر والسرقة والقذف أسباباً لحصول تلك العقوبات ، وما أشبه والزني وشرب الخر والسرقة والقذف أسباباً لحصول تلك العقوبات ، وما أشبه ذلك . فان هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسببات . وأما الشرط فمثل .

⁽۱)و(۲)أى بقطم النظر عن كو نه يترتب عليه ، شروعية حكماً ووضعه ، وبهذا الاعتبار لا يكون داخلامعنا في محتنا لان بحتنا خاص بالافعال من حيث كونها يشرع الحكم أو يوضع لا جلها ، فالبيع والشراء وضعا سببا شرعيافي حل الانتفاع لاللفس الانتفاع ، وكذا الذكاح لم يكن سببا شرعياً أو شرط اللفل

⁽٣) أى فان الانقياد لفعل الطاعة الذى وان ترتب عليه مصلحة الفوز في الآخرة الا أنه لا يعد حصول الفوز حكما شرعيا حتى يكون مما دخل تحت النظرالثاني . ومثله يقال ق الانقياد بالنسبة للوصف بالطاعة والعد من الطائمين

⁽ع) أى أنه في النظر الأول لوحظ فيه أنه داخل تحت خطاب التكابف بقطع النظر عن كونه سيبا أو شرطا مثلاً أما الثاني فالنظر فيه الى جهة كونه شرطا النخ مع كونه في كلمن النظرين داخلا تحت خطاب الشكليف كا ترشد اليه الامثلة في كليهما والضرب الثاني أمثلته جميعها واضحة لانها أفعال داخلة تحت مقدور المسكاف وشرع أو وضع لاجلها احكام أخرى. فكانت سببالها أو شرطا أو مانها

كون النكاح شرطاً في وقوع الطلاق أو في حل مراجعة المطلقة ثلاثاً، والاحصان شرطاً في رجم الزاني ، والطهارة شرطاً في صحة الصلاة ، والنية شرطاً في صحة العبادات . فإن هذه الأمور وما أشبهها ليست بأسباب ولكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات . وأما المانع فككون نكاح الأخت مانعاً من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعاً من نكاح عتها وخالتها ، والايمان مانعاً من القصاص الأخرى، والكفر مانعاً من قبول الطاعات ، وما أشبه ذلك . وقد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سبباً وشرطاً ومانعاً ، كالايمان هو سبب في الثواب ، وشرط في وجوب الطاعات أو في صحتها . ومانع من القصاص منه للكافر ومثله كثير مغير أن هذه الأمور الثلاثة لا تجتمع للشيء الواحد . فاذا وقع سببا لحكم شرعى فلا يكون شرطا فيه نفسه ولا مانعاً له لما في ذلك من التدافع ، وانما يكون سبباً لحكم وشرطاً لآخر ومانعاً لآخر ، ولا يصح اجتماعها على الحكم الواحد ، ولا اجتماع اثنين منها من جهة واحدة ، كا لا يصح ذلك في أحكام خطاب التكايف

المدالة الثانية

مشروعية الأسباب (١) لا تستازم مشروعية المسببات وان صح التلازم بينهما عادة . ومعنى ذلك ان الاسباب اذا تعلق بها حكم شرعى من اباحة أوندب أو منع أو غيرها من أحكام التكايف فلايازم أن تتعلق تلك الاحكام بمسبباتها.

⁽۱) محصل المسألة أن المسببات عن الامور التكليفية لا يلزم أن تأخد حكمها من اباحة او منع مثلا بل قد تكون المسببات غير داخلة في مقدور العبد كازهاق الروح ونفس الاحراق ووجود الرزق فهذه لا يعقل فيها تعلق حكم شرعي بها فضلا عن نفس الحكم الذي تعلق بسبها .وقد تكون في مقدوره رلكنها تأخد حكما آخر كاكل لحم الحنزير المسبب عن ذبحت فذبحه ليس بحرام والكن مسببه وهو أكل لحم درام. ومشتري الحيوان مباح ولكن مسببه وهو النفقة عليه واجبة . وقد يكون المسبب قدوراً عليه وآخذا حكم السبب وذلك كتحريم الرب وتحريم ما تسبب عنه وهو الانتفاع عالى الربا. والذكاة مباحة ولازم هاو هو الاكل من المذبوح مباح. وهكذا . فالذي يقرره هناهو أنه لا استازام بين حكم السبب وحكم المسبب بل قد لا يكون المسبب حكم شرعي رأساً . فعليك بتطبيقي ما يذكره في المسألة على هذا والتوفيق بين ما يظهر ميادى الرأى مخالفاً له

فاذا أمر بالسبب لم يستلزم الأمر بالمسبب واذانهى عنه لم يستلزم النهى عن المسبب واذا خيرفيه لم يلزم أن يخير في مسببه مثال ذلك الامر بالبيع مثلا لا يستلزم (١) الأمر باباحة الانتفاع بالمبيع والامر بالنكاح لا يستلزم الامر بحلية البضع، والامر بالقتل في القصاص لا يستلزم الأمر بازهاق الروح والنهى عن القتل العدوان لا يستلزم النهى عن الازعاق والنهى عن التردى في البير لا يستلزم النهى عن تهتك المردى فيها . والنهى عن جعل الثوب في النار لا يستلزم النهى عن نفس الاحراق . ومن ذلك كثير .

والدليل على ذلك ما ثبت في الكلام من أن الذي الم كلف تعاطى الاسباب وانما المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه المكلف. وهذا يتبين في علم آخر والقرآن والسنة دالان عليه. فما يدل على ذلك ما يقتضى ضمان الرزق كقوله تعالى (وأثمر أهلك بالصلاة واصطبر عليه الانسألك رزقاني نرزقك) وقوله (ومامن دابة في الأرض إلا على الله رزقها) وقوله (وفي السماء رزقكم وما توعدون) الى آخر الآية. وقوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) الآية الى غير ذلك مما يدل على ضمان الرزق وليس المراد نفس التسبب الى الرزق بل الرزق المتسبب اليه. ولو كان المراد نفس التسبب لما كان المحكف مطاوباً بتكسب فيه على حال ، ولو كان المراد نفس التسبب أو ازدراع الحب أو التقاط النبات أو الثمرة المأكولة بملكن ذلك باطل باتفاق وفي أو الحديث « لو توكلتم على الله فش ت أن المراد انما هو عين المسبب اليه ، وفي الحديث « لو توكلتم على الله وتوكل » فق توكله لرزقتم كا ترزق الطير » الحديث (٢) وفيه « اعقلها (٣) وتوكل »

⁽¹⁾أى فالبيع سببق حل ألانتفاع بالمبيع وليس الامر بالبيع سبباً في الاهر بحل الانتفاع لان الحل المسبب ليس الاحكمالة فلايتعلق به الحكم الشرعى الذى في السبب وهو الاهر. ومثله يقال في النكاح ليتم له أن هذه الامثلة السبقة لا يوجد فيها أن الحكم الذى في السبب أخذه المسبب بلائه ليس من كسب العبد الا أنه يبقى أن المناسب أن يقول زهوق الروح واحتراق الثوب (٢) بقيته (تعدو خماصاو تروح بطاناً) في تغدو و تروح في طلب الرزق والتسبب اليه. وانته تمالي يخلق لها الرزق فل يقل تترك كل سبب في حصل لها الرزق. والحديث رواه الترمذي بلفظ (لو أنكم تتوكلون) وقال: حسن سحيح

الترمذى بلفظ (لو آنكم تتوكّلون) وقال: حسن سعيح "
(٣) فقد جمع بينطب عقل الناقة والاعتماد على الله في حفظها المسبب عادة عن عقلها. ولو كان الحفظ مأموراً به كالسبب ماجمع بين العنل والتوكل بل كان يطلب الحفظ أيضا أو يسكت عن التوكل على الاقل . فالجمع قاض بأن المسبب لا يتعلق به مشروعية. والحديث رواه الترمذي وقال : غرب

فقى هـذا ونحوه بيان لما تقدّم . وبما يبيه قوله تعالى (أفرأيتم ماتمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون) (أفرأيتم ما تحرثون (١)) (أفرأيتم الماء الذى تشربون) (أفرأيتم النار التي تورون) وأنى على ذلك كله : (والله خلقكم وما تعملون) (والله خالق كل شيء) وإنما جعل اليهم العمل ليجازوا عليه ، ثم الحكم فيه لله وحده . واستقراء هذا المعنى من الشريعة مقطوع به .واذا كان كذلك دخلت الاسباب المكلف بها في مقتضى هذا العموم الذى دل عليه العقل والسمع . فصارت الاسباب هي التي تعلقت بها مكاسب العباد دون المسببات ، فاذاً لا يتعلق التكليف وخطابه الا بمكتسب فخرجت المسببات (٢) عن خطاب التكليف ، لانها ليست من مقدورهم . ولو تعلق بها لكان تكليفاً بما لا يطاق . وهو غير واقع كما تبين في الأصول . ولا يقال ان الاستلزام موجود الا ترى أن

(۱) لو أخدهذا على عمومه لكر على المسألة بالنقض وكان الواجب أن يقال بدل لاتستازم لايتر تب حكم شرعى على مسبباتها ولا يتعلق بها حكم مطلقا لا نهاكام خارجة عن مقدوره معأن صنيعه الآنهاكام فيه أن بعضها يتعلق به حكم لكن لا على طريق الاستازام . والواقع ان المسببات كثيرة منها ماهو كالسبب من مقدور المحلف ومنها ماليس كذلك والاول قذ يأخذ حكم غيره

⁽١) أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون أى تنبتونه أم نحن المنبتون المشعرون له . والآيات الثلاث الاولى واضحة في البيان هنا لان في كل منها فسبة التسبب للعبد وانكار أن يكون له ايجاد للمسبب بل الموجد هو الله .أما الآية بعدها فليست مما تعلق به كسب للعبد وطلقا لا في تسبب ولا غيره لان الانزال من المزن وهو محل الغرض لا ثأن لذا به ولا تسبيا . فلو كان الكلام في الري الم نحن المالين والمنزل وهو محل المغرض لا ثأن لذا به ولا تسبيا . فلو لكانت الآية التي بعدها أيضا وعليك بالتامل في صنيعه لكانت الآية مما نحن فيه فتأمل . وانظر في الآية التي بعدها أيضا وعليك بالتامل في صنيعه لتعرف السبب في هذا الاسلوب : جعل الآيات الاولى دليلاو بدا بها وعلق عليها اولا ،ثم وخذ نحوذجا لطريق التامل مثلا: (الآية الاولى) فيها نفى التكليف بالمسبب صراحة لا نسالك . وزقا مع العلم بطلب الرزق والتسبب فيه لادلة كثيره من الكتاب والسنه (الآية الثانية) حصر رزقا مع العلم بطلب الرزق والتسبب فيه لادلة كثيره من الكتاب والسنه (الآية الثانية) حصر ظاهرها وليس في متناول العبد فلا يكلف به مع أنه طلب بالقسبب الى الرزق .أما الآيات فلا مولى المناب المناب المناب المنابع بالمنابع بنائلة الآيات الأولى فنها عدم المالم بالمناب العبيد فيها ومطالبتهم بذلك التسبب بهغيره مع بقاء احتمال أنه سبحانه هو الحالق مع تسبب العبيد فيها ومطالبتهم بذلك التسبب بعلاف الآيات الأولى فنها عدم المالماله بالتسبب صريحة أو كالصريحة

"باحة عقود البيوع والاجارات وغيرها تستلزم اباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منها . واذا تعلق بها التحريم كبيع الربا والغرر والجهالة استلزم تحريم الانتفاع المسبب عنها . وكا فى التعدى والغصب والسرقة ونحوها . والذكاة فى الحيوان اذا كانت على وفق المشروع مباحة وتستلزم اباحة الانتفاع . فاذا وقعت على غير المشروع كانت منوعة واستلزمت منع الانتفاع ... الى أشياء من هذا النحوكثيرة . فكيف يقال ان الأمر بالاسباب والنهى عنها لايستلزم الأمر بالمسببات ولا النهى عنها وكذلك فى الاباحة ؟

لانًا نقول هذا كله لا يدل على الاستلزام من وجهين:

أحدها أن ما تقدم من الأمثلة أول المسألة قد دل على عدم الاستلزام وقام الدليل على ذلك . فما جاء بخلافه فعلى حكم الاتفاق لاعلى حكم الالتزام

الثانى أن ما ذكر ليس فيه استازام بدليل ظهوره فى بعض تلك الامثلة. فقد يكون السبب مباحاً والمسبب مأمور به . فكم نقول فى الانتفاع بالمبيع انه مباح ، نقول فى الانتفاع بالمبيع انه مباح ، نقول فى النققة عليه انها واجبة اذا كان حيواناً بوالنفقة من مسببات العقد المباح . وكذلك حفظ الأموال المتملكة مسبب عن سبب مباح وهو مطلوب . ومثل ذلك الذكاة فانها لاتوصف بالتحريم إذا وقعت فى غير المأكول كالخنزير والسباع العادية والكلب ونحوها ، مع أن الانتفاع محرم فى جميعها أو فى بعضها ومكرو، فى البعض . هذا فى الأسباب المشروعة . وأما الأسباب الممنوعة فأمرها أسهل (۱) لأن معنى تحريمها انها فى الشرع ليست بأسباب . و إذا لم تكن أسباباً من المنع به لا أن (۱) المنع تكن لها مسببات . فبقى المسبب عنها على أصلها من المنع به لا أن (۱) المنع تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة . وهذا كله ظاهر فالاصل مطرد والقاعدة مستتبة و بالله التوفيق . و ينبني على هذا الأصل :

⁽۱) تقدم أنه يتفق فيهاأن تكون مسبباتها ممنوعه كالغصب والسرقة. وقدتكون غير متعلق بها حكم شرعى كالقتل مع الموت مثلاً. فلايظهر فرق بين الممنوعة والمأمور بها فيدرجة عدم الاستلزام (۲) يقال مثله في المامور بها والمباحة مادام الجميع لا استلزام فيه وأنه امر اتفاق

السأاز الثالثة

وهى أنه لا يلزم فى تعاطى الأسباب من جهة المكلف الالتفات الى المسببات ولا القصد اليها ؛ بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لاغير ــ اسباباً كانت أو غير اسباب ، معللة كانت أو غير معللة

والدليل على ذلك ما تقدم من أن المسببات راجعة الى الحاكم المسبب، وانها ليست (١) من مقدور المكاف. فاذا لم تكن راجعة اليه فراعاته ما هو راجع لكسبه هو اللازم و هو السبب وما سواه غير لازم. وهو المطاوب

وأيضاً فان (٢) من المطاو بات الشرعية ما يكون النفس فية حظه والى جهته ميل ؛ فيمنع من لدخور بحت مقتضى الطلب . فقد كان عليه الصلاة والسلام لا يولى على العمل من طلبه ، والولاية الشرعية كلها مطلو به أما إما الحظه وشأن طلب الحظفى مثل هذا أن ينشأ السلام فى ذلك ما لعله يتسبب عن اعتبار الحظه وشأن طلب الحظفى مثل هذا أن ينشأ عنه أمور تكره كما سياتى بحول الله تعالى . بل قد راعي عليه السلام مثل هذا فى المباح ، فقال: « ما جاءك ، ن هذا المال وأنت غير مشرف فخذ ، الحديث! (٣) فشرطفى قبوله عدم اشراف النفس ، فلا أخذه باشراف على خلاف ذلك . وتفسير و فالحديث الآخر ما كل ولا يشبع » وأخذه بحقه هو أن لا ينسى حق بغير حقه فمثله كمثل الذي ياكل ولا يشبع » وأخذه بعقد هو أن لا ينسى حق الله فيه . وهو من آثار عدم اشراف النفس . وأخذ ، بغير حقه خلاف ذلك . و بين

⁽۱) مما سبق يعلم أنه ليس مطرداً، وان من المسببات ماهو من مقدور المكاف ويتعلق به الخطاب المتعلق بنفس السبب، كالانتفاع بالمبيع في عقد البيح

⁽٢) فالولاية الشرعية مثلا لهامسببات كشيرة، وقد يكون القصد الى بعض هذه المسببات مانعاً من التسبب فيها مع كونها مطلوباً شرعياً ، كالقصد الى حظوظ نفسه ومنافعه المسببة عن الولاية ، فلات كون الولاية حينئذه طلوبة شرعاً. وجعل الشارع من أدلة قصد المسكف لحظوظه فيها طلبه لها، فلذلك منع من طلب الولاية منها . واذا كان النظر الى المسبب قد يكون قاضياً بحمل المطلوب شرعا غير مطلوب بل و بجعل المباح غير مباح، فأولى ألا ينزم القصد الى المسبب قديضر فضلا عن لزومه. فهو ترق في الاستدلال على أنه لا يازم ينمى ان القصد الى المسبب قديضر فضلا عن لزومه. فهو ترق في الاستدلال على أنه لا يازم (٣) بقية الحديث: (ومالا فلا تتبعه نفسك) أخرجه الشيخان

⁽٤) روى في الترغيب والترهيب ضمن حديث : (ياحكم أن هذا المال خضر حلو ، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه ، ومن أخذه باشراف نفس لميبارك له فيه ، وكان كالذي يأكل ولايشبع الخ) عن الشيخين والترمذي والنسائي باختصار

هذا المعنى الرواية الأخرى: « نعم صاحب السلم هو (١) من أعطى منه المسكين واليتيم وابن السبيل » ، أو كما قالُ: ﴿ وَانَّهُ مَن يَأْخُذُهُ فِنْهِرَ حَقَّهُ كَانَ كَالَّذِي يَأْ كُلّ ولا يَشْبَع ويكونُ عليه تشهيداً يومَ النّيامة (٢)»

ووجه الث : وهو أن العباد من هذه الأمة من يعتبرُ مثله كهمنا أخذُ وا أنفساكم بتخليص الاعمال عن شوارئب الخطوظ ، حتى عَدُّوا ميل النفوس إلى بعض الاعمال الصالحة من بمثلة مكائدها . وأسسُّوها قاعدة كبنوا عليها _ في تعارض الاعمال وتقديم بعضها على بعض _ أن يقدموا مالاحظ للنفس فيه ، أو ما تَقُلَ عليها ، حتى لايكون لهم عمل إلا على مخالفة مَيْل النفس. وهم الحجة فما انتحاوا لأن إجماعهم إجماع . وذلك دليـل على صحة الإعْـراض عن المسببات في الأسباب . وقال عليه السلام إذْ سأله جبريل عن الإحسان: «أَنْ تَعَبُدُ (٣) اللهَ كَأَنَّكَ تراهُ فَا ن لم تَكُنْ تَراهُ فَإِنّهُ يَرَاك » وكل تصرف للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة ، والذي يعبداللهعلي المراقبة كِعْزُبعنه _ إذا تلبس بالعبادة حَظُّ نفسه فيها . هذا مقتضى العادة الجارية بان يعزُ بعنه كلُّ ماسواها • وهو معنى بيَّنه أهلُهُ كالغزالي وغيره • فاذاً ليسمن شرط الدخول في الأسباب المشروعة الالتفات الى المسمات. وهذا أيضاً جار في الأسباب الممنوعة كما يجرى في الأسساب المشروعة . ولا يقدح عدم الالتفات الى المسبب ، في جريان الثواب والعقاب (٤) ، فان ذلك راجع إلى من اليه إبراز المسبب عن سببه • والسبب هو المتضمن له • فلا يَفُو أُنهُ شيء إلا بِفوت شرط أو جزء أصلى أو تـكميليٌّ في السبب خاصةَ

المسألة الرابعة

وضعُ الاسباب يستازمُ قصد الواضع إلى المسببات ، أعنى الشارع . والدليل علىٰ ذلك أمور:

⁽۱) جزء من حدیث طویل روا. فی الٹیسیر عن الشیخین والنسائی بلفظ (لمن أعطی) (۲) بقیة الحدیث المتقدم (۳) بعض حدیث رواه البخاری عن أبی هر برة كما انه بعض حدیث آخر رواه الخمسة الا

البيخاري كما قال في التيسير

⁽٤) يعنى مع أنهما من المسببات فيجريان على المبد بدون قصد البهما

﴿ أحدُها ﴾ أن العقلاء قاطعون بأن الأسباب لم تكن أسبابا لأ نفسها من حيث هي موجودات فقط ؟ بل من حيث ينشأ عنها أمور أخر . واذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسباباً ، القصد إلى ماينشا عنها من المسبات ﴿ والثاني ﴾ ان الأحكام الشرعية انما شرعت للسباب المصالح أو در على المفاسد وهي مسبباً تها قطعاً . فإذا كنا نعلم ان الأسباب إنما شرعت لأجل المسبات ، لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات ، لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات ، لزم من القصد إلى المسببات ، لأم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات ،

﴿ والثالث ﴾ (١) ان المسببات لولم تقصد بالأسباب لم يكن وضعها على أنها أسباب على انها أسباب ، أنها أسباب ، ولا بد موضوعة على انها أسباب ، ولا تحون أسباباً إلا لمسببات ، فواضع الأسباب قاصد وقورع المسببات من جهتها ، وإذا نبت هذا ، وكانت الأسباب مقصودة الوضع للشارع ، لزم أن تكون المسببات كذلك

فان قيل: فكيف هذا مع ماتقدم من أن المسببات غيرُ مقصودة الشارع من جهة الأمر بالأسباب ؛

فالجواب من وجهين: « أحدها » ان القصدين مُتَباينان • فما تقدم هو بمعنى أن الشارع لم يقصد في التكليف بالأسباب التكليف بالسببات غير مقدورة للعباد كما تقدم • وهنا انما معنى القصد اليها ان الشارع يقصد وقوع المسببات عن أسبابها ، ولذلك وضعها أسباباً • وليس في هذا ما يقتضى انها داخلة تحت خطاب التكليف • وانما فيهما يقتضى القصد الى مجرد الوقوع خاصة • فلا تناقض بين الأصلين

« والثاني » (٢) انه لو أفرض تواردُ القصدين على شيء واحد لم يكن محالا

⁽¹⁾ تأمل في هذه المقدمات لتمرف المختاج اليه منها في غرضه ومالا يحتاج اليه. وهل بقيت حاجة الى قوله واذا ثبت هذا الخ بعد قوله فواضع الاسباب قاصد لوقوع المسببات من لجهتها؟ أليس هذا هوالدعوى المطلوبة؟ الكنهجماها من المقدمات ورتب عليها قوله واذا ثبت هذا البغ. وهل معنى قصد وضعها مسببات زائد على قصد وقوع المسببات من جهتها؟!

⁽٢) هذا لازم لما قبله وابس شيئاً جديداً. فان تباين القصدين انما جاء من عدم تواردها باعتبار واحد

إذا كاذا باعتبارين مختلفين ، كما توارد قصه الأمر والنهى معاَّعلى الصلاة فى الدار المنصوبة باعتبارين ، والحاصل ان الاصلين غير متدافعين على الإطلاق

المسالة الحامسة

إذا ثبت انه لايازم القصد إلى المسبب ، فلامكلف ترك القصد اليه باطلاق ، وله القصد اليه ، أما الاول فا تقدم (١) يدل عليه

فاذا قيل لك : لم تنكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو بنيرها في قلت لأن الشارع ندبني إلى تلك الاعمال ، فانا أعمل على مقتضى ماأ مرت به • كما أته أمرني أن أصلي وأصوم وأز كي وأحج إلى غير ذلك من الأعمال التي كلفني بها • فان قيل لك إن الشارع أمر ونهي لأجل المصالح ، قلت : نعم ، وذلك الى الله لا إلى "، فان الذي الى التسبب، وحصول المسببات ليس إلى " • فأح شرف قصدى إلى ما أجعل إلى "وأكل ما أبيل الله ما أجعل إلى " واليس لى إلى من هو له

ومماً يدل على هذا أيضاً ؛ أن السبب غيرُ فاعل بنفسه ، بل انما وقع المسبب عنده لابه ، فاذا تسبب المكلف فالله خالق السبب ، والعبدُ مكتسب له (والله خَلَقَ كُلُّ شَيْء وَهُورَ عَلَى كُلِّ شَيْء وكيلُ) خَلَقَكُمُم وَمَا تَعْمُلُونَ) (الله خالق كُلِّ شَيْء وَهُورَ عَلَى كُلِّ شَيْء وكيلُ) (وَمَا تَشَاءُن إلا أَنْ يَشاء الله)(وَنَهْ سِوَمَا سَوَّاها فَأَلْمَهَا فَجُورَها وَتَقُورَاها) وفي حديث العدوى قوله عليه الصلاة والسلام (٢): «فَمَن أَعْدَى الأَوْلَ ؟» وقول عول عمر في حديث العدوى قوله عليه الصلاة والسلام (٢): «فَمَن أَعْدَى الله وَلَ ؟» وقول عمر في حديث العادون : «نَهُ رَّمن قدر الله إلى قدر الله »حين قال له عمر وبن العادى : «أَ فِرَ اراً مِنْ قَدَر الله إلى قدر الله الله الله عنه أَهُ وَكَائِنْ فَاوِ العادى : «أَ فِرَ اراً مِنْ قَدَر الله ؟» وفي الحديث (٣): «جَمَّ الْقَلَمُ مُ بِمَا هُو كَائِنْ فَاوِ العادى : «أَ فِرَ اراً مِنْ قَدَر الله ؟» وفي الحديث (٣): «جَمَّ الْقَلَمُ مُ بِمَا هُو كَائِنْ فَاوِ الله أَنْ يَعْطُولُكُ شَيْئًا لَمْ يَكُمْ يَبُهُ الله ولك لَمْ يَقْدَر وا عَلَيْه ،

⁽١) أَى فَى أَدَلَة المَسْأَلَة الشَّالَة الشَّالَة لانه أَذَا كَانَ لا يَلْزُمَهُ فَلَهُ تَرَكَّهُ (٢) بعض حديث رواه الشيخان.ولفظه كها في البيخارى: (لاعدوىولا صفر ولا هامة. فقال أعرابي: يارسول الله فما بال أبلي تكون في الرمل كانها الظباء فيا تى البعير الاجرب فيدخل بينها فيجربها ؟. قال: فمن أعدى الأول ؟!)

⁽٣) بعض حديث روآه الترمذي وصححه . وفي الفاظه بعض اختلاف

وَعَلَىٰ اللهِ عَلَمْهُوْكَ شَيْئًا كَتَبِهُ اللهُ لَكَ لَمْ يَقْدُرُوا عَلَيْهِ »

والادلة على هذا تنتهي الى القطع ، وإذا كان كذلك فالالتفات الى المسبب في فعل السبب الايزيد (1) على ترك الالتفات اليه ، فإنَّ المسبب قد يكون ، وقد لايكون . هذا وان كانت مجاري العاءات تقتضي انه يكون ، فكونه داخلاً تحت قدرة الله يقتضي انه قد يكون وقد لا يكون . ونقض (٢) مجاري العادات دليل على ذلك وأيضاً فليس في الشرع دليل مناص على طلب القصد إلى المسبب

فان قيل: (٣⁾قصد الشارع إلى المسبباتوالتفانه اليها ، دليل على انها مطاو بةً القصدمن المكلف. والا فايس المراد بالتكليف الا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع . إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه (١) من هذا الكتاب . فاذا طابقه صح. • فاذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات عوقدفرضناها مقصودة الشارع ، كان بذلك مخالفاً له . وكل تكليف قد خالف (°) القصد فيه قصد الشارع فباطل كا تبين . فهذا كذلك

فالجواب: أن هذا أنما يلزمُ أذا فرضْنَا أنْ الشارعَ قصد وقوعَ المسببات بالتكايف بهاكما قصدذلك بالأسباب. وليس كذلك. لما و أن المسببات غيرُ مكلف بها. و إنما قصده وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق، وهو أن يكون خلق المسببات على أثر ايقاع المـكلف للأسـباب لِيَسْعَدَ مَنْ سعد و يَشْقَى من شقى . فاذاً قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط لهبالقصد

⁽١) أي من جهة ايجاد المسبب وعده. (٢) فكم وجـــد السبب ولم يوجد المسبب ، وكم وجد المسبب بدون سببه العادى. ولله

⁽٣) مِذَا الاشكال • بني على المسألة الرابعة. وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على

⁽٤) في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب المقاصد

⁽ه) ترويج لاسؤال بجعل أن للمكاف قصدا غير قصد الشارع، مع أن الفرضأنالمكاف لاقصد له في المسبب مطلّقاً لا بموافقة ولا بمخالفة

التكليفي ، لا يلزم قصد المكاف اليه إلا أن يدل على ذلك دليل . ولا دليل عليه ، بل لا يصح ذلك (١) ، لان القصد الى ذلك قصد الى ماهو فعل النير ، ولا يلزم أحداً أن يقصد وقوع ما هو فعل الغير ، لانه غير مكلف بفعل الغير ، و إنما يكلف بما هو من فعله ، وهو السبب خاصة . فهو الذي يلزم القصد اليه ، أو يطلب القصد اليه ، و يعتبر فيه موافقة قصد الشارع

مرهق فصل الها

وأما أن للمكلف القصد الى المسبب فكما اذا قيل لك: لم تكتسب أقلت لاقيم صلبي، وأقوم في حياة نفسي وأهلى، أو لغير ذلك من المصالح التي توجد عن السبب. فهذا القصد اذا قارن التسبب صحيح. لانه التفات الى العادات الجارية. وقد قال تعالى: (الله الذي سَخّر لَكُمُ الْبَحْر لتَجْري العادات الجارية وقد قال تعالى: (الله الذي سَخّر لَكُمُ البَحْر لتَجْري العادات الجارية وقد قال تعالى: (الله الذي سَخّر لَكُمُ البَحْر مَ لتَجْري العَلْكُ فِيهِ بِأُمْرِهِ ولتَبْتَهُ وا مِنْ فَضْله) وقال: (وَوِنْ آياته مَنَا مُكُم بِاللّيل والنّهار وابتغال كم مِن فَضْله) وقال: (قانتشروا في الأرض بالليل والنّهار وابتغال الله في حيث عبر بالقصد الى الفضل عن القصد الى السبب

(۱) أى ازوم قصد المكانف وقد تقدمت أدلته . ولا يجوز أن يعود الضمير على نفس القصد لان مادال به هنا عليه لا يفيده ، وأيضا يتابذ الادلة الآتية على صحة قصد المسبب على أن قوله بعد فهو الذي يازم القصد اليه يؤيد ما قررناه

⁽۲) كانه قال اقصدوا فضل الله ورزقه بأخذكم في الاسماب من الانتشار في الارض مثلاوهوقصد الىالمسببالسبب. وحيث كان في مقامالاء تنان فهو باق على ظاهره لان الا، تنان اثما يظهر فياكان من فعله تعالى الذي لا شأن للغير فيه وانما يكون ذلك في المسبب لا في السبب

ولو قال: عبر بالقصد الى الفضل الذى هو المسبب ، قارنا أو مرتبا على السبب فى ، قام الامتنان فدل على أنه يصح قصدالمسبب السبب ، لكان ظاهرا . لأن فيه قصدالمسبب بنفسه لا قصد السبب وعبر عنه بقصد المسبب مجازا. لانه لو كان مجازا وكان المسبب ليس ، قصودا حقيقة ، ادل على ، دعاء ولو فى ، تمام الا، تنان اذا فرضنا انه يظهر، قام الا، تناز فى هذه الحالة

الذي هو الا كتساب، وسيق مساق الامتنان من غير انكار ،أشعر بصحة ذلك القصد . وهذا جار في أمور الآخرة كما هو جار في أمور الدنياء كقوله تعالى : (وَ مَنْ يُوْمِنْ بِاللهِ وَيَعْمَلُ صالحاً نُدْخَلْهُ (١) جَذّات) وأشباه ذلك بما يؤذن بصحة القصد الى المسبب بالسبب ، وأيضا فانما محصول هذا أن يَبْتَغَى ما يُهِي ء الله له بهذا السبب ، فهو راجع الى الاعتد على الله واللجأ اليه في أن يرزقه مسبباً يقوم به أمره ويصلح به حاله . وهذا الانكير فيه شرعاً ، وذلك أن المعلوم من الشريعة انها شرعت لمصالح العباد . فالتكليف كله إما للرء مفسدة ، و إمالجلب مصلحة ، أو لهمامعاً . فالدا خل تحته مقتض لما وضعت له . فلا مخالفة في ذلك لقصد الشارع ، والمحظور انما هو أن يقصد (٢) خلاف ماقصد ، مع أن هذا القصد لا ينبني عليه عمل غير مقصود الشارع ، ولا يازم منه عقد مع أن هذا القصد لا ينبني عليه عمل غير مقصود الشارع ، ولا يازم منه عقد مغالن . فالغمل (٣) موافق موافق مع فالمجموع موافق موافق مع موافق موافق مع موافق موافق موافق موافق مع موافق موافق موافق موافق مع موافق مع موافق مع موافق مع موافق مع موافق مع موافق موافق مع مواف

فإن قيل: هل يستتب هذان (٤) الوجهان في جميع الأحكام العادية والعادية أم لا ٤ فان الذي يظهر لباديء الرأى أن قصد المسبات لازم في العاديات ، لظهور وجوه المصالح فيها . بخلاف العبادات ، فأنها مبنية على عدم معقولية المعنى . فهذالك يَسْتَتب عدم الالتفات الى المسبات ، لأن المعانى المعالى بها راجعة الى جنس المصالح فيها أو المفاسد ، وهي ظاهرة في العاديات .

⁽۱) ليسوفيه مايدل على القصد من المكاف ولكن آية انتشرواوا بتغوا وقوله واتبتغوا مثلا ظاهرة فيها أراد. وقوله تعالى (أن الذين يتلون كتاب اللهوأقاموا الصلاة الخ)وقوله تعالى (أم من هو قانت أناء الليل ساجدا) الآية واضح الدلالة على صحة قصدالسبب في أمور الآخرة

⁽٢)هذا يؤيدماسبق لناتعليقه على قوله وكل تكليف خالف القصد فيه قصد الشارع بطل (٣) يشير الى مايأتى في موافقة ومخالفة قصد المكاف وعمله في المسألة السادسة من النوع الرابع

⁽٤) المراد بهاقصد المسبب وعدمه بقطع النظر عما سبق من اعتبار عدم اللزومة به بالانه سيبني سؤاله على لزوم القصد في العاديات ولزوم عدم القصد في العبادات

وغير ظاهرة في العباديات ، واذا كان كذلك فالالتفات الى المسببات والقصد اليها معتبر في العباديات . ولا سيا في الحجهد ، فإن المجتهد انما يتسع مجال اجتهاده باجراء العلل والالتفات اليها . ولولا ذلك لم يستقم له اجراء الأحكام على ونق المصالح إلا بنص أو اجماع ، في طل القياس ؛ وذلك غير صحيح ، ذلا بد من الالتفات الى المعانى التي شرعت لها الأحكام ، والمعانى هي مسببات الاحكام ، أما العباديات فلما كان الغالب عليها فقد ظهور العانى الخاصة بها، والرجوع الى مقتضى النصوص فيها ، كان ترك الالتفات أجرى على مقصود الشارع فيها . والأمر ان بالنسبة الى المناد سواء في أن حقه أن لا يلتفت الى المسببات ، الا فيما كان من مدركاته ومعاوماته العادية في التصرفات الشرعية

فالجواب: أن الأمرين في الالتفات وعدمه سواء و وذلك أن المجتهد اذا نظر في علة الحكم عدى الحكم بها الى محل هي فيه لتقع المصاحة المشروع لها الحكم وهذا نظره خاصة (۱) و ويبقي قصده الى حصولها بالعمل أو عدم القصد وسكوتاً عنه بالنسبة اليه و فتارة يقصد اذا كان هو العاول و وتارة لا يقصد وفي الوجهين لا يفوته في اجتهاده أمر ، كالمقلد سواء و فاذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام (۲): «لا يقضى القانى وهو غضبان » نظر الى علة منع القضاء فرآه الغضب و وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحجاج بين الخصوم ، فرآه الغضب وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحجاج بين الخصوم ، فألحق بالغضب الجوع والشبع المذر طين ، والوجع ، وغير ذلك مما فيه تشويش ألذهن و خاذا وجد في نفسه شيئاً من ذلك وكان قاضياً متنع من

. (٢) قالُ العراق : متفق عليه من حديث أبى بكرة اه . ورواد في التيسير : (لا يحكم أحسد بين اثنين وهو غضبان) وقال أخرجه الجسة

⁽۱) أى فهو ينظر الى محلات العال ليثبت فيها مثل الحسكم في الاصل وهذا أمر نظرى غير أخذه هو بالعمل في هذا الفرع الذي استنبطه وعند أخذه في العمل يستوى مم المقلد في مراعاة المسبب وعدم راعاته

القضاء يمتنضى النهى • فإن قصد بالانتهاء مجرّد النهى فقط ، من غير التفت الى الحكمة التى لأجلها نهي عن القضا ، حصل مقصود الشارع وإن لم يقصده القاضى ؛ وانقصد به ماظهر قصد الشارعالية من مفسدة عدم استيفاء الحجاج ، حصل مقصود الشارع أيضاً • فاستوى قصد القاضى الى المسببو عدم قصد . وهكذا المقلد فيا فهم حكمته من الأعمال • وما لم يفهم فهو كالعبادات بالنسبة للى الجيع • وقد علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجلة ، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل • ويصح القصد الى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجلة • فالقصد اليها أو عدم القصد كم تقدم

المسألة الساوسة

اذا تقرر ماتقد م فللدخول في الاسباب مراتب تتفرع على القسمين • فالالتفات الى المسببات بالأسباب له ثلاث مراتب :

احداها أن يدخل فيها على انه فاعل للمسبب أو مولد له • فهذا شرك أو مضاه له والعياذ بالله • والساب غير فاعل بنفسه (والله خالق كل شيء) (والله خُلقكُم وما تعملون) • وفي الحديث «أصبح من عبادي مؤمن في وكافر (١) » الحديث • فان لمؤمن بالكوكب الكافر بالله هو الذي جعل الكوكب فاعلا بنفسه • وهذه المسألة قد تولى النظر فيها أر باب الكلام والثانية: أن يدخل في الساب على أن المسلب يكون عنده عادة • وهذا

⁽۱) بقية الحديث كافى التيسير عازياً له الى الستة الاالتروندى (فأوا ون قال مطر نابفضل الله ورحمته فغلك وكذا فغلك كافر بى اللكواكب ومن قال مطر نابنوء كذا وكذا فغلك كافر بى وقمن بالكواكب وومن بالكواكب وومن بالكواكب وومن بالكواكب وقمن فقط كا اثبتناها فى صلب الكستاب هنا. وسيأتى للمؤلف (فى المسألة الثالثة من بيان قصد الشارع فى وضع الشريعه للافهام) رواية فيها كلة بى فى الموضعين

هو المتكاتُّم على حكمه قبل • ومحصوله طلب المسبب عن السبب لا باعتقاد الاستقلال ، بل من جهة كونه موضوعاً على انه سبب لمسبب ، فالسبب لا بدأن يكون سبباً لمسبب ع لانه معقوله ، والالم يكن سبباً ، فالالتفات إلى المسبب من هــذا الوجه ليس مخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه ، ولا هو مناف لكون الساب واقعاً بقدرة الله تعالى ، فإن قدرة الله تظهر عند وجود الساب وعند عدمه. فلا ينفي و جود السبب كو نه خالقاً للمسبب. لكن هنا قد نغلب الالتفات اليه حتى يكون فقد المسدب مؤثراً ومنكراً ، وذلك لأن العادة غلمت على النظر في السبب بحكم كونه سيباً ولم ينظر الى كونه موضوعاً بالجعل لامقتضيا بنفسه • وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الاسباب

والثالثة : أن يدخل في السرب على أن المسبب من الله تمالي لا نه المسبَّب . فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنه مسبب عن قدرة الله وارادته ، من غير تحكيم لكونه سبباً ؛ فانه لو صح كونه سبباً محققا لم يتخلف، كالأسباب العقلية . فاما لم يكن كذلك تمحض جانب التسبيب الرباني بدليل السبب الأول . وهنايقال لمن حكمه (1): «فالسبب الأول عاذا أسبب?» وفي مثله قال عليه الصلاة والسلام: «فمن أعدى الأول؟!» (٢) فاذا كانت الأسباب مع السابات داخلة تحت قدرة الله فالله هو المساب لاهي ؛ اذ ليس له شريك في ملكه • وهذا كله مبين في علم الكلام. وحاصله يرجع الى عدم اعتبار السبب قى المسابب من جهة نفسه ، واعتباره فيه من جهة أن الله مسلمه . وذلك صحيب

منال فصل الله

وترك الالتفات الى المسبب له ثلاث مراتب: ﴿ إحداها ﴾ أن يدخل في السبب

⁽١) بأن اعتقد انه اذا وجد وجد المسبب، واذا فقدفقدالمسبب (٢) تقدم في المسألة الخامسة

من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهمالينظر كيف يعملون ، من غير المات الى غير ذلك . وهذامبني على أن الاسباب والمسببات موضوعة في هذه الدار امتلاء للعباد وامتحاناهم، فانها طريق الى السعادة أوالشقاوة . وهي على ضربين (أحدها) ماوضع لا بتلاء العقول وذلك العالم كله (١) من حيث هو منظور فيه، وصنعة يستدل بها على ما وراءها (والثاني) ما وضع لابتلاء النفوس • وهو العالم كله أيضاً من حيث هو موصل الى العباد المنافع والمضار، ومن حيث هو مسخر لهم ومنقادلما يريدون فيه، لتظهر تصاريفهم نحت حكم القضاء والقدر ، ولتجرى أعمالهم تحت حكم الشرع، ليسعد بها من سعدويشق من شقى، وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء الحَمْمِ الذي لا مرد له ؟ فان الله غني عن العالمين، ومنزه عن الافتقار في صنع ما يصنع الى الأسباب والوسائط؛ لكن وضعها للعباد ليبتلهم فمها . والا دلة على هذا المعنى شيرة ، كقوله سبحانه: (موالذي خلق السموات والا وض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليَبلُو كُر (٢) أينكم أحسن علاً) (الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا) (إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنباوهم أيهم أحسن عملا) (ثم جعلنا كم خلائف في الأرضِ من بعدهم لننظرَ كيف تعملون) (ثم بعثناهم (٣) لنعلمَ أَى الحزبين أحصى لما لبِثوا أمداً) (وتلك الأيامُ ند اولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا الى قوله ويعلم الصابرين) (وليبتلي الله مافى صدوركم وليحصِّ ما في قلوبكم) ممصرفكم عنهم ليَابتليكم) الىغيرذلك من الآيات الدالة على أن وضع الأسباب إنما هي اللابتلاء . فاذا كانت كذلك والآخذ لهامن هذ،

 ⁽١) أى جملة وتفصيلا وكذا يقال فيها بعده وان كانت تصاربف كل شيخص شخص لاتمس
 جيع التفاصيل الا ان الجزئيات مرتبطة بالكليات

٢١) تصبح دليلا علي الابتلاء للعقول والنفوس على مقتضى مأفرره

 ⁽٣) ماقبل هذه الآية برحم الى قوله انتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاءوالقدر النخ. والآية وما بعدها عدا الآية الاخيرة يرجع الى قوله وليظهر مقتضى العلم السابق النخ

الجهة آخذ لهامن حيث وضعت مع التحقق بذلك فيها. وهذا صحيح . وصاحب هذا القصد متعبدلله بما تسبب به منها، لانه اذا تسبب بالاذن فيها أذن فيه لتظهر عبوديته لله فيه ، لاملتفتا الى مسبباتها وان انجرت معها ، فهو كالمتسبب بسائر العبادات المحضة

﴿ والثالثة ﴾ أن يدخل في السبب بحكم الاذن (١) الشرعي مجرداً عن النظر في

⁽۱) هو وقوله بعد وعلى انه ابتلاء اشارة للمعنى الاول في هذا الفصل وقوله يقتضى صدق. توجهه هو المعنى الثانى في الفصل وقوله وقد تبين له انه مسببه وانه أجرى العادة به ولو شاء النخ اشارة للمعنى الثالث فيما فيه الالتفات للمسبب وقدصر ح بهذه المعانى بعد فقال فهو طالبلا مسبب النخ. فقوله شاء لا لجميم ما تقدم أى من المرتبة الثالثة من القدم الاول والمرتبتين المذكور تبن في هذا الفصل ويبقى الكلام معه في عد هذه المرتبة الثالثة هنا مندرجة تحت هذا الفصل الذي موضوعه ترك الالتفات الى المسبب، فان هذه المرتبة وزيج من القسمين كما عرفت كما يبقى تصحيح الجمع بين الالتفات الى المسبب وعدم الالتفات اليه معاً في حالة واحدة من شخص واحد

غير ذلك؛ وانما توجهه في القصد الى السبب تلبيسة للا مر لتحققه بقام العبودية علانه لما أذن له في السبب أو أمر به البناه من حيث قصد الآمر في ذلك السبب وقد تبين له أنه مسببه وأنه أجرى العادة به ، ولو شاء لم يجرها بكما انه قد يخرقها إذا شاء ـ. وعلى انه ابتلاء وتمحيص ، وعلى أنه يقتضى صدق التوجه به اليه ، فدخل على ذلك كله ، فصار هذا القصد شاملاً لجميع ما تقدم و لانه توخى قصد الشارع من غير نظر في غيره ، وقد علم قصده في الك لامور فحصل له كل مافي ضمن ذلك من غير نظر في غيره ، فهو طالب الهسبب من طريق السبب ، وعالم بأن التسبب مما علم وهو المبتلى به ، ومتحقق في صدق التوجه به اليه ، فقصد ، مطلق وان دخل فيه قصد المسبب ، لكن ذلك كله منزه عن الأغيار ، مصفى من الاكدار

المسأكة السابعة

الدخول في الأسباب لا يخاو أن يكون منهيا عنه أولا ، فان كان منهيا عنه فلا إشكال في الأسباب لا يخاو أن يكون منهيا عنه فلا إشكال في طلب رفع التسبب عسواء علينا أكان المتسبب قاصداً لوقوع المسبب أم لا ، فانه يتأتى منه الامران: فقد يقصد بالقتل العدوان ازهاق الروح فيقع ، وقد يقصد بالغصب انتفاعه بالمغصوب فيقع على مقتضى العادة لاعلى مقتضى الشرع ، وقد لا يقع ألبتة . وقد يعزب عن نظره القصد إلى المسبب والالتفات اليه ، لعارض يطرأ غير العارض المتقدم الذكر (1) ، ولا اعتبار به . وان كان غير منهى عنه فلا يطلب رفع التسبب في المراتب المذكورة كاما

⁽۱) تقدمله ذكر الففلة التي تعترى العالم حتى تجعله غير عالم بما يفعل، ومثّله بمن يطرأ عليه غفلة ترفع منه منفعة العين فيصاب، واكن هسدا العارض لماكان يمنع نفس التكليف وأصل كلامه انه منهى عنهوه كلف بعدم التسبب، قال غيرالعارض المتقدم الذكر. وقوله و لااعتبار به أى بهذا العارض هنالانه لا يزال مه منهياً عن التسبب و مكافحاً

أما الأولى فاذا فرضنا نفس التسبب مباحا أو مطاوبا على الجهلة أه فاعتقاد المعتقد الكون السبب هوالفاعل المعصية قارنت ماهو مباح أو مطاوب و فلا يبطلا. ولا إن قيل ان مثل هذا المقارنة و فسدة القارن المعصية تصيره و منهيا عنه الأصول كالصلاة في الدار المغصوبة الموازية المغصوبة و وذلك مبين في الأصول وأما الثانية فظاهر ان التسبب صحيح الان العامل فيها اذا اعتمد على جريان العادات، وكان الغالب فيها وقوع المسبات عن أسبابها المفارة الما المفارة للك كان ترك التسبب كإلقاء باليد الى النهلكة أو هو هو و كذلك اذا المغ مبلغ القطع العادى فواجب عليه أن يتسبب ولأجل هذا قالوا في المضطر انه اذا خاف العادى فواجب عليه السؤال، أو الاستقراض الوائك الما الميتة ولحوها ولا يجوز الملكة وجب عليه السؤال، أو الاستقراض الوائك الما الميتة ولحوها ولا يجوز أن يترك نفسه حتى يموت و ولذلك قال مسروق و ومن اضطر الى شيء مما حرم الله عليه فلم يأكل ولم يشرب حتى مات، دخل النار

وأما الثالثة فالتسبب أيضا ظاهر ؟ الاانه يبقى فيهابحث: هل يكون صاحبها بمنزلة (۱) صاحب المرتبة الثانية أم لا ؟ هذا ثما ينظر فيه واطلاق كلام الفقهاء يقتضى عدم التفرقة وأحوال المتوكاين ثمن دخل تحت ترجمة التصوف لا تقتضى ذلك و هذا وان كان ظاهر كلام الغزالي تساوى المرتبتين في هذا الحكم كطريقة الفقهاء على تفصيل له في ذلك و فالذي يظهر في المسألة نظر آخر: وذلك ان هذه المرتبة تكون عامية و وتكون حالية والفرق بين العلم والحال معروف عند أهله و فاذا كانت عامية فهي المرتبة الثانية (۲) ، اذ كان واجبا على معروف عند أهله وأذا كانت عامية فهي المرتبة الثانية (۲) ، اذ كان واجبا على مؤمن أن يعتقد أن الأسباب غير فاعلة بانفسها ، وانما الفاعل فيها مسببها سبحانه ، لكن عادته في خلقه جارية بمقتضى العوائد المطردة ، وقد يخرقها اذا

⁽۱) لان الفرق بينها لايترتب عليه فرق فى غلبةالظن بوقوع المسبب عندالسبب، فيجىء فيه التفعيل المذكور من وجوب التسبب وعصيانه بتركه (۲) أىفهى بمنزلتها وتشترك مبها في الماك، فحكمها حكمها

شاء لمن شاء • فمن حيث كانت عادة ، اقتضت الدخول في الاسباب ، ومن حيث كانت الأسباب فيها بيد خالق المسببات، اقتضت أن للفاعل أن يفعل بها و بدونها ؛ فقد يغلب على المكلف أحد الطرفين ، فان غلب الطرف الأول. وهو العادي، فهو ماتقدم (١) . وإن غلب الثاني فصاحبه مع السبب أو بدونه على حالة واحدة . فانه اذا جاع مثلا فاصابته مخصة فسواء عليه السبب أم لا؛ اذ هو على بينة انالسبب كالمسبب بيدالله تعالى. فلم يغلب على ظنه. والحال هذه . ان تركه للسبب القاء باليد الى التهلكة؛ بل عقده في كلتا الح لتين واحد ، فلا يدخل تحت قوله: (وَلا تُلقُوا با أَيْديكُمْ إلى التّهاكُمّ) فلا يجب عليه التسبب في رفع ذلك ؛ لأن علمه (٢) بأن السبب في يد المسبب أغناه عن تطلب المسبب من جهته على التعيبن • بل السبب وعدمه في ذلك سواء • فكما ان أخذه للسب لا يعد القاء باليداذا كان اعتماده على المسبب ع كذاك في الترك . ولو فرض ان آخذ السبب أخذه باسقاط الاعتماد على المسبب الحان القاء باليد الى التهلكة ؛ لانه اعتمد على نفس السبب، وليس في السبب نفسه ما يعتمد. عليه ، وإنما يعتمد عليه من جهة كونه موضوعا سببا . فكذلك اذا ترك السبب. لالشيء (٣)؛ فالسبب وعدمه في الحالين سواء في عقدالايمان وحقائق الايقان. وكل أحد فقيه نفسه . وقد مر الدليل على ذلك (١) • وقد قال في الحديث: (٥) « آجف القلم بما هو كائن فلو اجتمع الخلق على أن يُعطوك شيمًا لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه » وحكى عياض عن الحسن بن نصر السوسى من فقهاء المالكية ١٠ ابنه قال له في سنة غلا فيها السعر : يا أبت اشتر طعاما فاني أرى السعر قد غلا.

⁽١) أى ويكون صاحبها لم يرتق فيها عن الحالة العامية الى التحقق بها وصيرورتها صفة له كالطبعية يجرى في أفعاله على مقتضاها دون كلفة ولا حمل لنفسه عليها

 ⁽۲) أى الذى صار حالة له كالأوصاف الطبيعية
 (۳) أى لا لسبب آخر

⁽٤) في المسألة الحامسة (٥) تقدم في المسألة الحامسة أيضا

فأَ مرَ ببيع ما كان في داره من الطعام ، ثم قل لا بنه : لست من المتوكاين على الله ، وانت قليل اليقيز ، كأن القدح اذا كان عند أبيك ينجيك من قضاء الله عليك الله كفاه الله .

ونظير مسألتنا في الفقه ، الغازي اذا حمل وحده على جيش الكفار فالفقهاء يفرقون بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلكة أو يقطع بإحداها • فالذي اعتقد السلامة جائز له مافعل ، والذي اعتقد الهلكة من غير نفع يمنع من ذلك ، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَلاَ 'تُلْقُو ُ بِأَ يَدِيكُم الِلَّهَ النَّهْالُكَةِ ﴾ وَكَذَلَكُ داخل المفازة بزاد أو بنير زاد ، اذا غلب على ظنه السلامة فيها جاز له الإقدام؛ وان غلب على ظنه الهلكة لم يجز. وكذلك اذا غلب على ظنه الوصول الى الماء في الوقت ، أمر بالتأخير ولا يتيمم • وكذلك را كبالبحر (١). وعلى هذا يباح له التيم مع وجود الماء في رحله أو يمنع وان غلب على ظنه الوصول الى الماء في الوقت (٢٠٠٠). واذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البرء أو إصابة المشقة بالصوم أفطر .. الى غير ذلك من المسائل المبنية على غلبات الظنون ، وان كانت موجبات الظنون تختلف فذلك غـير قادح في هذا الاصل • فمسألتنا داخلة تحت هذه القاعدة . فن تحقق بأن الخروج عن السبب كالدخول فيه بالنسبة إلى ضمان الله تعالى الرزق، صح أن يقال إنه لا يجب عليه التسبب فيه ، ولذلك تجد أصحاب الأحوال يركبون الأهوال، ويقتحمونالأخطار، ويلقون بأيد سم الىماهوعند ... غيرهم تهلكة ، فلا يكون كذلك ، بناء على انماهم فيه من مواطن الغرر وأسباب الهلكة ، يستوى مع ماهو عندنا من مواطن الأمن وأسباب النجاة • وقد حكى ً عياض عن أبي العباس الايباني انه دخل عليه عطية الجزري العابد فقال له:

⁽١) أذا غلب على ظنه السلامة فى ركوب السفينة ركبها، وإلا منع من ركوبها (٢) ينظر فى هذا

أتيتك زائراً ومود عاً الى مكة • فقالله أبوالعباس: لاتخلنامن بركة دعائك، وبكي ؛ وليس مع عطية ركوة ولا مزود . فحرج مع أصحابه ، ثم أتاه بأثر ذلك رجل فقال له: أصلحك الذا عندي خسون مثقالاً ولى بغل، فهل ترى لى الخروج إلى مكة ؟. فقال له : لا تعجل حتى توفر هذه الدنانير • قال الراوى : فعجبنامن اختلاف جوابه للرجلين مع اختلاف أحوالها . فقال أبوالعباس :عطية جاءني مودعاغير مستشير ، وقد وثق بالله . وجاءني هذا يستشيرني ، ويذكر ماعنده ، فعامت ضعف نيته فامرته بما رأيتم . فهذا إمام من أهل العلم أفتى لضعيف النية بالحزم في استعداد الأسباب والنظر في مراعاتها ، وسلم لقوى اليفين في طرح الاسباب ؛ بناء والله أعلم على القاعدة المتقدمة في الاعتقادات وغلبات الظنون في السلامةوالهلكة . وهي مظان النظر الفقمي ، ولذلك يختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة كما تقدم فإن قيل: فصاحب هذ : المرتبة أيّ الأمرين أفضل له؟ الدخول في السبب أم تركه فالجواب من وجهبن: «أحدها» أن الأسباب في حقه لا بدمنها ، كما انها كذلك في حق غيره ؛ فإن خوارق العاداتوان قامت له مقام الاسباب فيحقه ، فهى في أنفسها أسباب ولكنها أسباب غريبة ، والتسبب غير منحصر في الأسباب المشهورة ، فالخارج مثلا للحج بغير زاد يرزقه الله من حيث لا يحتسب : إما من نبات الارض، و إما من جهة من يلقي من الناس في البادية وفي الصحراء، و إما من حيوان الصحراء ، أو من غير ذلك ، ولو أن ينزل عليه من السهاء ، أو يخرجه من الأرض بخوارق العادات أسباب جارية يعرفها أربابها الخصوصون بها ، فليس هذا الرجل خارجاً عن العمل بالأسباب. ومنها الصلاة ؛ لقوله تعالى: (وَ أُثْمَرُ أِهِ آَكَ بِالصَّالَةِ واصْطَ بِرْ عليها) الآية . وروى أنه عليه الصلاة والسلام «كان يَأْمُر أَهُلَهُ بِالصَّلَّاةِ إِذَا لَمْ يجدوا قُوْتًا (١١» واذا كان كذلك فالسؤال غير وارد .

⁽۱) اخرج أبو عيد وسعيد بن منصور وابن المندر والطبراني في الاوسط وأبو نعيم في الحية والبيهتي في شعب الايمان بسند صحيح عن عبد الله بن سلام رضيالةعمه قال: (كان الني صلى الله عليه وسلم اذا نزلت بأهله شدة أو ضيق أمرهم بالصلاة و تلا: وأمر اهلك بالصلاة) وأخرج أحمد في الزهد وغيره عن ثابت قال: (كان الني صلى الله عليه وسلم اذا أصابت أهله خصاصة نادى أهله بالصلاة صلوا صلوا) اله من تفسير الالوسي ج ٥ ـ ص ٢١٩ خصاصة نادى أهله بالصلاة صلوا صلوا) اله من تفسير الالوسي ج ٥ ـ ص ٢١٩

«والثانى» - على تسليم وروده - أن أصحاب رسول الله الله يألي يُعلم قطعاً أنهم حازواً هذه المرتبة واستيقنوها حالا وعلماً ، ولكنه عليه السلام ندبهم الى الدخول فى الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا ، كما أمرهم بالأسباب المقتضية لمصالح الآخرة ، ولم يتركهم مع هذه الحالة . فدل ذلك على أن الأفضل مادهم عليه . ولأن هذه الحالة لايعتد بها مقاما يقوم فيه . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام : « قيدها وتوكل (۱)» . وأيضاً فأصحاب هذه الحالة هم أهل خوارق العادات ، ولم يتركوا معها التسرب تأدر با بآداب رسول الله على في كانوا أهل علم ولم يكونوا ليتركوا الأفضل إلى غيره

وأما المرتبة الرابعة وهي مرتبة الابتلاء فالتسبّب فيها أيضا ظاهر . فإن الأسباب قد صارت عند صاحبها تمكليفاً يبتلي به على الإطلاق ، لا يختص ذلك بالأسباب العبادية دون العادية . فكا أن الأسباب العبادية لايصح فيهاالترك اعتماداً على الذي سببها من حيث كانت مصروفة اليه ، كذلك الاسباب العادية ومن هنا لما قال عليه السلام : «ما منكم من نفس منفوسة إلا وقد علم منز لها من الجنة والنار» قالوا يارسول الله في انعمل ? أفلا نتكل إقال : «لا . اعملوا » من فراً : « فأما من أعطى واتق » الى آخرها (٢) فكل شيسر لما خلق له » . ثم قرأ : « فأما من أعطى واتق » الى آخرها (٢) فكذلك العاديات لأنها عبادات . فهي عنده جارية على الأحكام الموضوعة . ونظر صاحب هذه المرتبة في الأسباب مثل نظره في العبادات ، يعتبر فيها مجرد الائسباب و يدع المسبّبات لمسبّها

⁽۱) رواه الطبراني من حديث أبي هريرة ــ ورواه البيهق بلفظ قيد وتوكل (۳)هذه الرواية احدى روايات مسلم ـ جزء ۸ ص ۷ ٤ ـ بلفظ (مامنكم من نفس الاوعلم منزلها المخ) بغير لفظ منفوسه. وقدوردت هذه اللفظة في زواية أخرى طويلة للبخارى ومسلم تختلف في الفاظها كثيرا عما هنا . وقد ذكر الحديث في التيسيرعن الحسة الا النسائي مختلفا في كثير من الفاظه عما هنا

وأما المرتبة الخامسة فالتسبب فيها صحيح أيضاً ؟ لأ نصاحبها وان لم يلتفت الى السبب من حيث هو سبب ، ولا الى المسبب من باب أحرى ، فلا بد منه من جهة ماهو راق به وملاحظ للمسبب من جهته ، بدليل الاسباب العبادية ، ولا نها إنها صارت قرة عينه لكونها سلّماً الى المتعبّد اليه بها ؟ فلا فارق بين العاديات والعباديات . إلا أن صاحب هذه المرتبة مأخوذ في تجريد الأغيار على الجلة . فربما رمى من الاسباب بما ليس بضرورى ، واقتصر على ماهو ضرورى، وضيّق على نفسه المجال فيها ، فراراً من تكاثرها على قلبه ، حتى يصح له انحاد الوجهة ، و إذا كانت الاسباب موصّلة إلى المطاوب ، فلا شك في أخذها في هذه الرتبة ؟ إذ من جهتها يصح المطلوب

وأما السادسة فلمّا كانت جامعة لأشتات ماذكر قبلها عكان ما يشهد لما قبلها شاهداً لها . غير أن ذلك فيها معتبر من جهة صفة العبودية وامتثال الأمر علامن جهة أمر آخر . فسواء عليه أكان التكايف ظاهر المصلحة أمغير ظاهرها عكل ذلك تحت قصد العبد امتثال أمر الله . فإن كان المكلّف به مما يرتبط به بعض الوجود أو جميعه عكان قصده في امتثال الأمر شاملا له . والله أعلم بعض الوجود أو جميعه عكان قصده في امتثال الأمر شاملا له . والله أعلم

المسائر الثامئة

إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب ، قصد ذلك المسبب أو لا . لأنه لما جعل مسبباعنه في مجرى العادات ، عد كأ نه فاعل له مباشرة ، و يشهد لهذا قاعدة مجارى العادات ، إذ أجرى فيها نسبة المسببات الى أسبابها ، كنسبة الشبع الى الطعام ، والا رواء الى الماء ، والا حراق الى النار ، والا سهال الى السقمونيا، وسائر المسببات الى أسبابها . فكذلك الأفعال التى تتسبب عن كسبنا ، منسوبة

الينا و إن لم تكن من كسبنا. و إذ كان هذا معهودا معلوما ، جرى عرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزان

وأداته في الشرع كثيرة ، بالنسبة الى الأسباب المشررعة أو المبنوعة ، كقول الله تعالى : (من أجْلِ ذلك كَنة بْناعلى بَني إسرائيل أنه من قتل نفسا فِني نفس له الى قوله ومن أحياها فكا تما أحيا الفاس جميعا (١) وفي الحديث : «ما من نفس تفتل ظلماً إلا كان علي ابن آدم الأول كفل منها لأنه أول من سن القتل (٢) . » وفيه : «من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عول بها (٣) » وكذلك : « من سن سنة سيئة » . وفيه : (٤) هذا الولد لوالديه ستر من النار . وان من غرس غرساً كان ما أكل منه له صدقة ، وما سرق منه له صدقة ، وما أكل السبع فهو له صدقة ، وما أكل منه له الطير فهو له صدقة ، ولا برزوء أحد إلا كان له صدقة (٥) » وكذلك الزرع ؛ الطير فهو له صدقة . ولا برزوء أحد أيلا كان له صدقة (٥) » وكذلك الزرع ؛ والعالم يبث العلم فيكون له أجركل من انتفع به . ومن ذلك مالا يحصى ، مع أن السببات التي حصل بها النفع أو الضر ليست من فعل المتسبب

فإذا كان كذلك ، فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضيا لمسببه ، الكن تارة يكون مقتضيا له على الجملة والتفصيل ، وان كان غير محيط بجميع

⁽١) هذا مبنى غلى أن المراد بالقتل والاحياء المسبب. وهو فى الآيتــين زهوق الروح والحياة .فيكون فيه نسبة المسبب وهو الحياة والموتالى المتسبب .وقد سبق له فى المسألة الثانية جمل القتل سبباً لا مسبباً .ويمكن ارادته هنا فلا يكون فيه دليل

⁽۲) تقدم في ص ١٤٠

⁽٣) بعضحديث ذكره في الترغيب والترهيب عن مسلم والنسائي والتر.ذي وابن الحبه بلفظ (من سن في الاسلام) في الموضعين

⁽٤) من هنا الى آخر المسألة واضع فيه نسبة المسبب الى المتسبب. وهو يدل على مدعاه

⁽ه) في مسلم بتمامه الا صدره (ان الولد إلديه ستر من النار) فلم يذكر فيه

التفاصيل ؛ وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجلة لا على التفصيل . وذلك أن ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله ؛ وما نهى عنه فإنما نهى عنه لفسدة يقتضيها فعله ، فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيا تحت السبب من المصالح أو المفاسد ، ولا يخرجه عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرها ؛ فإن الامر قد تضمن أن في إيقاع المأمور به مصلحة علمها الله ، ولأجلها أمر به ، والنهى قد تضمن أن في إيقاع المنهى عنه مفسدة علمها الله ولاجلها نهى عنه ، فالفاعل ملتزم لجيع ما ينتجه ذلك السبب من المصالح أو المفاسد ، وان جهل تفاصيل ذلك

فإن قيل : أيثاب أو يعاقب على مالم يفعل ؟

فالجواب أن الثواب والعقاب إنما ترتب على مافعله وتعاطاه ، لا على ما لم يفعد لى كرن الفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد . وقد بين الشرع ذلك ، وميًّز بين مايعظم من الأفعال مصلحته فجعله ركناً ، أو مفسد أنه فجعله كبيرة ، و بين ماليس كذلك فسماه فى المصالح إحسانا ، وفى المفاسد صغيرة . وبهذه الطريقة يتميّز ما هو من أركان الدين وأصوله ، وما هو من فروعه وفصوله ، ويعرف ماهو من الذنوب كبائر ، وما هو منها صغائر . فما عظمه الشرع فى المأمورات فهو من أصول الدين ، وما جعله دون ذلك فمن فروعه وتكميلاته . وما عظم أمره فى المنهيات فهو من الكبائر ، وما كان دون ذلك فهو من الصغائر . وذلك على مقدار المصلحة أو المفسدة

المداكة الناسعة

ما ذكر فى هذه المسائل من أن المسببات غير مقدورة للمكلف، وأن السبب هو المكلف به ، إذا اعتبر ينبني عليه أمور:

وأحدها الله أن متماطى السبب إذا أنى به بكال شروطه (١) وانتفاء موانعه ، ثم قصد أن لا يقع مسببه فقد قصد محالاً ، وتكلّف رفع ماليس له رفعه ، ومنع ما لم يجعل له منعه . فمن عقد نكاحاً على ماوضع له فى الشرع ، أو بيعاً أو شيئاً من العقود ، ثم قصد أن لا يستبيح بذلك العقد ما عقد عليه ، فقد وقع قصده عبثاً ، ووقع المسبب الذى أوقع سببه . وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقاً قاصداً به مقتضاه فى الشرع ، ثم قصد أن لا يكون مقتضى ذلك ، فهو قصد باطل . ومثله فى العبادات اذا صلى ، أو صام ، أو حج كا أمر ، ثم قصد فى نفسه أن ما أوقع من العبادة لا يصح له أو لا ينعقد قر بة وما أشبه ذلك ، فهو لغو . وهكذا الأمر فى الأسباب المنوعة ، وفيه جاء : (يأيهما الذين آمنوا لا تحريم ما أحل الله عبثاً ، من المأكول ، والمشروب ، والملبوس ، والنكاح وهو غير نا كح فى الحال ولا قاصد المأكول ، والمشروب ، والملبوس ، والنكاح وهو غير نا كح فى الحال ولا قاصد

⁽۱) وضع الاصلمن أول الامر على انه تعاطى السبب بكهال شروطه ثم قصد ألا يقع النخ. وق تمثيلاته ايضاً في العادات والعبادات لاحظ ذلك ليسلم له الاصل من الاشكالات الاتية . فأنت تراه جعل القصد المخالف لقصد الشارع لاحقاً لنمام العمل لا مقارنا . الاانه يبقى السكلام في قوله في الطلاق والعتق (قاصداً بهمقتضاه في الشرع) ان كان مراده انه لم يفاط و لم يسبق لسانه فواضح ، وان كان مراده ما هو ظاهره من أنه لا بد من قصد المعنى فالفقه عند المالكية غير ذلك ، بل لوكان هازلا لوقع الطلاق والعتق ولم يكن له رفعه

 ⁽۲) فقوله وكاوا مها رزقكم الله النج بعد ذكر التحريم يفيد أن التحريم السابق المنهى عنه لغوكأنه قال وكلوا من هذا العليب الذي حرمتموه

المتعليق في خاص (١) _ بخلاف العام _ ، وما أشبه ذلك ، فجميع ذلك لغو ، لأن ما تولِّي الله حلّية بغير سبب من المكاف ظاهر مثل ماتماطي المكاف السبب فيه . ومثله قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الوَلاء (٢) لِمَن أَعنق (٣)» وقوله ؛ « مَن اشترَط شر طاً ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شر ط (١٠)» الحديث . وأيضا فإن الشارع قاصد الوقوع المسببات عن أسبابها كما تقدم ، فقصد هذا القاصد مناقض لقصد الشارع ، وكل قصد ناقض قصد الشارع فباطل. فهذا القصد باطل. والمسألة واضحة

فان قيل : هـذا مشكل من وجهين : (أحـدها) أن اختيار المكلف وقصده شرط في وضع الأسباب (٥) فإذا كان اختياره منافيا لاقتضاء الأسباب السبراتها ، كان معنى ذلك أن الأسباب لم يتعاطها المكلف على كالها، بل مفقودة الشرط وهو الاختيار. فلم تصح منجهة فقد الشرط. فيلزم أن تكون المسببات الناشئة عن الأسباب غيرواقمة ، لفقد الاختيار

(والثاني)أن القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل ، حسما هو مذكور في موضعه من هـ ذا الكتاب؛ وتعاطى الأسباب المبيحة مثلا بقصد أن الاتكون مبيحة ، أمنا قضة القصد الشارع ظاهرة ، من حيث كان قصد الشارع التحصيل بوساطة هـنـه الأسباب • فيكون اذاً تعاطى هذه الاسباب باطلاً

(٣) جزء من حديث بربرة روادني التيسير عنالستة بلفظ (فأنما الولاء لمن أعتق)وفيرواية:

(ه) فان الإفعال والتروك اذا عربت عن القصدكات لغواً كما تقرر في المسألة السادسة من كتاب الاعكام

⁽۱) احتاج اليه على مذهب مالك لا على مذهب الشافعي فالتعليق عنده كله لغو (۲) فالشارع جعل الولاء لمن أعتق مسبباعن عتقه فمن وقع العتق منه ثبت له الولاء . فمن اراد رفعه قصد محالا و تكلف رفع ماليس له رفعه . وهو دليل على أصل المسألة وان كان في موضوع خاص بالولاء

⁽٤) هو أيضاجز من حديث بريرة السابق ولفظه ـ كما في التيسير ــ (من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فليس له ، وأن اشترط ماثة شرط . شرط الله أحقوأوثق) _ وهو وما قبله دليل على ان ماجعلهالله مسبباً عن شيء فقصد العبد وفع هذا المسبب لغو ، الا أن الاول خاص وهذا عام في الولاء وغيره

و منوعاً ؛ كالمصلى قاصداً بصلاته مالا تجزئه لاجله ،والمتطهر يقصد أن لا يكون مستميحا الصلاة ،وما أشبه ذلك . فالجمع بين هدندا الأصل والأصل المذكور جم بين متنافيين . وهو باطل

فالجواب عن الأول أن الفرض انما هو في موقع الأسباب بالاختيار لأن يتكون أسباباً ، لكن مع عدم اختياره للمسبب وليس الكلام في موقعها بنير اختيار والجمع بينهما ممكن عقلا ، لأن أحدها سابق على الآخر فلا يتنافيان ؟ كا اذا قصد الوطء واختاره وكره خلق الولد ، أو اختار وضع البذر في الأرض وكره نباته ، أو رمى بسهم صوّبه على رجل شم كره أن يصيبه ، وما أشبه ذلك ، فكما يمكن اجتاعها (١) في العاديات فكذلك في الشرعيات

والجؤاب عن الثانى أن فاعل السبب في مداً لتنا قاصد أن يكون ماوضعه الشارع منتجاً غير منتج وماوضعه سبباً فعله هنا على أن يكون سبباً لايكون له مسبب وهذا ليس له . فقصده فيه عبث ، بخلاف ماهو مذكور في قاعدة مقاصد الشارع ، فإن فاعل السبب فيه قاصد لجعله سبباً لمسبب لم بجعله الشارع مسئباً له . كذكاح المحلّل عند القائل بمنعه ، فإنه قاصد بنكاحه التحليل لغيره ، ولم يضع الشارع النكاح لهذا المسبب . فقارن هذا القصد العقد فلم يكن سبباً شرعياً ، فلم يكن معللا لا للناكح ولا الهجال له لأنه باطل

وحاصل الأمر أن أحدها أخذ السبب على أنه ليس بسبب (٢) ، والآخر أخذه على أنه ليس بسبب لا ينتج ، فالأوللا يفتج له شبئاً ، والآخر ينتج له ، لانه ليس الإنتاج باختيار دولا عدمه ، فهذا لم يخالف قصد الشارع في السبب من حيث هو سابب ، ولكن زعم أنه لا يقع مسببه ، وهذا كذب أو طمع في غير مطمع . (١) أي اختيار السبب وقصده ليكون سبباً ، وقصده عدم السبب ، وقوله : (العاديات) أي اختيار السبب وقصده ليكون سبباً ، وقصده عدم السبب ، وقوله : (العاديات) أي كالأنه الثلاثة

اى عاد منه التلاله ... (٢) أي مع انه ايس بسبب ، أى قصد به ما لم يجمل سببا له · والثانى بعد ما تماطى السبب كاملا قصد ألا يقع مسببه وطلب رفع الواقع كما يقولون

فان قيل: لم لا يكون هذا في الحِكم كالرفض في العبادات ? فإ نه في الحقيقة رفض لكونه سبباً شرعياً • فالطهارة مثلاً سبب في رفع الحدث ، فإذا قبصد أنها لاترفع الحدث فهو معنى رفض النية فيه • وقد قالوا إن رفض النية ينتهض سبباً في إبطال العبادة. فرجع البحث الى أن ذلك كله إبطال لأنفس الاسباب (٢). لا إيطال المسات

فالجواب أنالاً مرليس كذلك، واتما يصح الرفض في أثناء العبادة اذاكان. قاصداً بها امتثال الأمر ، ثمأتمها على غيرذلك، بل بنية أخرى ليست بمبادته التي شرع فيها ؛ كالمتطهر يتوى رفع الحدث تمرينسخ تلك النية بنية التبرد أو التنظف من الأوساخ البدنية • وأما بمد ماتمت العبادة وكملت على شروطها ، فقصده أن لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكم آخر من إجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها؛ بل هي على حكمها لو لم يكن ذلك القصد • فالفرق.

ولا يعارض ذلك كلام من تكلم في الرفض ، وقال انه يؤثر ولم يفصّـل (٣). القول في ذلك . فإن كلام الفقهاء في رفض الوضوء وخلافهم فيه غير خارج عن هذا الأصل عمن جهة أن الطهارةهنا لها وجهان في النظر: فمن نظر (٤) الى فعلها على ما ينبغي، قال ان استباحة الصلاة بها لازم ومسبب عن ذلك الفعل، فلا يصح

 ⁽١) أى يوضح المقام فى ذاته لا الحاصل المتقدم
 (٣) أى فيمود الاشكال الاول

⁽٣٧ بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلاً له

⁽٤) مآل الفرق بين النظرين أن من اعتبر الوضوء عبادة نامة مستقلة. بنفسها بقطع النظر عن الصلاة وان كانيت شرطاً فيها ،قال لا يؤثر الرفض بُعدُّما تمت. ومن نظر الى أن الوضوء شرطً في صحةالصلاة وكمأنه جزَّء منَّها ، لم يجمل تمامه الآباداء الصلاة . فرفضه قبل الصــالاته. رفض له قبل تمامه ، فيؤثر فيه

رفعه الا بناقض طارى ، ومن نظر الى حكمها عنى حكم استماحة الصلاة المستصحباً الى أن يصلى وذلك أمر مستقبل ، فيشترط فيه استصحاب النية الأولى المقارنة الله المنافية منسوخة فلا يصح استباحة الصلاة الآتية بها ، لأن خلك كارفض المقارن للفعل ولو قارن الفعل لأ تر ، فكذلك هنا ، فلو رفض نية الطهارة بعدما أدى بها الصلاة وتم حكمها ، لم يصح أن يقال إنه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة ، فكذلك من صلى ثمرفض تلك الصلاة بعد السلام منها ، وقد كان أتى بها على ما أمر به ، فإن قال به في مثل هذا (١) ، ف لقاعدة ظاهرة في خلاف ما قال ، وبه التوفيق

هذا حكم الأسباب اذا فعلت باستكال شرائطها وانتفاء موافعها

وأما اذا لم تفعل الأسباب على ماينبغى ، ولا استكملت شرائطها ولم تنتف موافعها ، فلا تقع مسبباتها شاء المكنف أو أبى ؛ لأن المسببات ليس و وعها أو عدم و قوعها لاختياره . وأيضاً فان الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موافعها ، فاذا لم تتوفر لم يستكمل السبب أن يكون سبباً شرعيا ، سواء علينا أقلنا إن الشروط وانتفاء الموافع أجزاء أسباب أم لا ؛ فالثمرة واحدة . وأيضاً لو اقتضت الأسباب مسبباتها وهي غير كاملة بمشيئة المكلف ، أو ارتفعت اقتضا آنها وهي تامة ، لم يكن لما وضع الشارع منها فائدة ، وولكان وضعه لها عبثاً ، لأن معنى كونها أسباباً شرعية هو أن تقع مسبباتها شرعاً ، ومعنى كونها غير أسباب شرعاً أن لا تقع مسبباتها شرعاً ، فاذا كان اختيار المكلف يقلب حقائقها شرعاً ، كم يكن لها وضع معلوم في الشرع ، وقد فرضناها موضوعة في الشرع على شرعاً ، لم يكن لها وضع معلوم في الشرع ، وقد فرضناها موضوعة في الشرع على شرعاً ، لم يكن لها وضع معلوم في الشرع ، وقد فرضناها موضوعة في الشرع على

وضع معلوم . هذا خلف محال؛ فما يؤدى اليه مثله . و به يضح أن اختيار ات المحكف لا تأثير لها في الأسباب الشرعية

فان قيل: كيف هـذا مع القول بأن النهى لا يدل على الفساد ،أو بأنه يدل على الصحة ،أو بأنه يفرق بين مايدل على النهى لذاته أو لوصفه ? فإنهذه المذاهب تدل على أن التسبب المنهى عنه وهو الذى لم يستكمل الشروط ولا انتفت موانعه يفيد حصول المسبب. وفي مذهب مالك (١) مايدل على ذلك: فإن البيوع الفاسدة عنده تفيد من أوها شبهة ملك عند قبض المبيع. وأيضا فتفيد الملك بحوالة الأسواق وغير ذلك من الأمور التي لاتفيت العين. وكذلك الغصب ونحوه يفيدعنده الملك وان لم تفت عين المغصوب في مسائل. والغصب أو نحوه اليس بسبب من أصله وفيظهر أن السبب المنهى عنه يحصل به المسبب ، الا على القول بأن النهى يدل على الفساد مطلقاً

فالجراب أن القاعدة، عامة و إفادة الملك في هـذه الأشياء انما هو لأمور أخر خارجة عن نفس العقد الا ولا و بيان ذلك لايسع ههنا ، و إنما يذكر فيا بعد هذا ان شاء الله

سي فصل الله

ومن الأمور التي تنبني على ماتقدم ﴾ أن الفاعل للسبب عالماً بأن المسبب الله الم خلاص ، اليس اليه اذا ،وكله الى فاعله وصرف نظره عنه كان أقرب الى الإخلاص ، والتفويض والتوكل على الله تعالى ، والصبر على الدخول في الأسباب المأمور بها والخروج عن الأسباب المحظورة ، والشكر ، وغير ذلك من المقامات السنية ، والأحوال المرضية . ويتبين ذلك بذكر البعض ؛ على أنه ظاهر

⁽١) أى وكما قاله ابو حنيفة وغيرمنى عدم الحد ،وفى ثبوتالنسب، في نكاح المحارم .فقالوا ان هذا ليس حكم المقد وانماهو شيء آخر ،وهو حكم الشبهة بصورة المقد ·ولم يقل به الائمة الثلاثة بل أوجبوا الحد وعدم ثبوت النسب

أما الإخلاص فلأن الم كلف إذا لبنى الأمروالنهى فى السبب من غير نظر الى ما سوى الأمر والنهى - خارج عن حظوظه، قائم بحقوق ربه ، واقف موقف العبودية ، بخلاف مااذا التفت الى المسبب و راعاه، فانه عند الالتفات اليه متوجه شطره، فصار توجهه الى ربه بالسبب، بواسطة التوجه الى المسبب. ولا شك فى تفاوت مابين الرتبتين فى الإخلاص

وأما التفويض فلا نه اذا علم أن السبب ليس بداخل تحتما كاف به عولا هو من غط مقدو راته، كان راجعاً بقلبه الى من اليه ذلك، وهو الله سبحانه، حمار متوكلا ومفوضا و هذا في عوم التكاليف العادية والعبادية . ويزيد بالنسبة الى العبادية أنه لايزال بعد التسبب خائفا وراجيا (۱) و فان كان ممن (۲) يلتفت لى المسبب بالدخول في السبب ، صار مترقبا له ناظرا الى مايؤول اليه تسببه . وربما كان ذلك سببا الى إعراضه عن تكيل السبب، استعجالا لما ينتجه و فيصير توجهه الى ماليس له وقد ترك التوجه الى ماطلب بالتوجه اليه . وهذا تقع حكاية من سمع (أن من أخلص لله أر بعين صباحا ظهرت ينابيع الحكة من قلبه على السانه) فأخذ _ بزعمه _ في الإخلاص لينال الحكة ، فتم الأمدولم تأته الحكة . فسأل عن ذلك و فقيل له : انما أخلصت للحكة ولم تخلص لله وهذا واقع كثيراً فسأل عن ذلك وهذا واقع كثيراً في ملاحظات المسببات في الأسباب ، و بذلك يصير العابد مستكثرا لعبادته ، والعالم مغترا و بين مراعاة الأسباب . و بذلك يصير العابد مستكثرا لعبادته ، والعالم مغترا بعلمه والى غير ذلك

(۱) اى جامعاً بين الامرين، بخلافهاذا نظر الىالمسببدائما فانه يغلب عليه جانبالرجاء. ولا يخنى مايترتب على ذلك من تضعف همتهوفتور نفسه عن الاعمال التكليفية

⁽١) هل هذا غير مأشر حدق الفصل التالى؟ ولا يُختى أن قوله (فان كان) مقابل القوله (إذا علم أن المسبب الح) فالكلام هنا شامل العادى والعبادى كما هوشامل الها فى الفصل التالى. فكان يمكن الاستفناء بما ياتى عن هذا. على أنه لا خصوصية لبيان ابتناء مقام التفويض على ماسبق في ذكر الاعراض عن تكميل السبب، بل هذا شأن آخر يترتب على النظر المسبب، وأسبته لموضوع التقويض كنسبته لمقام الصبر والشكر والإخلاص، وهى الامور التي بناها على قطم النظر عن المسبب

وأما الصبر والشكر فلأنه اذا كان ملفتا الى أ.ر الآمر وحده ، متيقنا أن بيده ملاك المسببات وأسبابها ، وأنه عبد مأمور ، وقف مع أمر الآمر ولم يكن له من ذلك محيد ولا زوال ، وألزم نفسه الصبر على ذلك لأنه تحت حد المراقبة ، ومن عبد الله كأنه يراه وفاذا وقع المسبب كان من أشكر الشاكرين، اذ لم ير لتسببه في ذلك المسبب وردا ولا صدراً ، ولا اقتضى منه في نفسه نفعا ولا ضرا ، وان كان علامة وسببا عاديا، فهو سبب بالتسبب ومعتبر في عادي الترتيب. ولو كان ملتفتا الى المسبب، فالسبب قد ينتج وقد يعقم • فاذا أنتج فرح ، واذا لم ينتج لم يرض بقسم الله ولا بقضائه ؛ وعد السبب كلا شيء ، ور بمامله فتركه، ور بما سم منه فثقل عليه . وهذا يشبه من يعبد الله على ،حرف وهو خلاف عادة من دخل تحت رق العبودية. ومن تأمل سأئر المقامات السنية وجدها في ترك الالتفات الى المسببات . وربما كان هذا أعظم نفعا في أصحاب الكرامات والخوارق

سي فصل الله

﴿ وَمَهَا ﴾ أن تارك النظر في المسبب بناء على أن أمره لله ، انميا همُّه السبب الذي دخل فيه • فهو على بال منه في الحفظ له والمحافظة عليه ، والنصيحة فيه ؛ لأن غيره ليس اليه ، ولو كان قصده المسبب من السبب ، الكان مظنة لأخذ السبب على غير اصالته ، وعلى غير قصد التعبد فيه ؛ فريما أدّى الى الاخلال إله وهو لايشعر. وربما شعر به ولم يفكر فيما عليه فيه. ومن هنا تنجرً" مفاسد كثيرة . وهو أصل الغش في الأعمال العادية ، نعم والعبادية ؛ بل هو أصل في الخصال المهلكة . أما في العاديات فظاهر ، فانه لا يغش الا استعجالا لاربح الذي يأمله في تجارته ، أو للنُّفاق الذي ينتظره في صناعته ، أو ماأشبه ذلك . وأما في العبادات فان مِرن شأن مَن أحبه الله تعالى أن يوضع له القبول في الأرض ، بعد ما يحبثه أهل السماء • فالتقرب بالنوافل سبب للمحبة من الله تعالى ، ثم من الملائكة، ثم يوضع القبول فى الأرض · فر بمالاتفت العابد لهذا المسبب بالسبب الذى هو النوافل، ثم يستعجل ويداخله طلب ماليس له . فيظهر ذلك السبب وهو الرياء . وهكذا فى سائر الهلكات • وكفى بذلك فساداً

مر فصل الله

﴿ ومنها ﴿ أَن صاحب هذه الحالة مستريح النفس ، ساكن البال ، مجتمع الشمل ، فارغ القلب من تعب الدنيا ، متوحد الوجهة . فهو بذلك طيب المحيا ، مجازى في الآخرة ، قال تعالى : (مَن عَمِل صالحاً مِن ذَكَر أو أُنْي وهو مؤمن فَلُنُحيْرِيَنَ وَ حياةً طيّبة) الآية (١) . وروى عن جعفر الصادق أنه قال في الحياة الطيبة : هي للعرفة بالله ، وصدق المقام مع الله ، وصدق الوقوف على أمر الله ، وقال ابر عطاء : العيش مع الله ، والإعراض عما سوى الله

وأيضاً ففيه كفاية جميع الهموم بجعل همه همّا واحدا ؟ بخلاف من كان ناظرا الى المسبب بالسبب ، فانه ناظر الى كل مسبب في كل سبب يتناوله ، وذلك مكثر ومشتت . وأيضاً فني النظر الى كون السبب منتجا أو غير منتج تفرق بال . واذا أنتج فليس على وجه واحد ، فصاحبه متبدد الحال مشغول القلب في أن لو كان المسبب أصلح مما كان فترا يعود تارة باللوم على السبب ، وتارة بعدم الرضى بالمسبب ، وتارة على غيرهذه الوجوه . والى هذا النحو يشير معنى قوله عليه الصلاة بالمسبب ، وتارة في غيرهذه الوجوه . والى هذا النحو يشير معنى قوله عليه الصلاة والسلام (٢٠) : «لا تسبّ واالدهر فإن الله هو الدهر (٣) » وأمثاله . وأما المشتغل بالسبب معرضا عن النظر في غيره ، فشتغل بأمر واحد، وهو التعبد بالسبب أي سبب كان . ولا

⁽۱) محل شاهده فيما ذكره منها كاسيأنى فى بيان معنى الحياة الطيبة · أما بقية الآية فراجع الى قوله (مجازى فى الآخرة) ولايتعاق به غرضه هنا

⁽٢) في مسلم عن ابي هريره

⁽٣) أى لاتسبوا الدهر لعدم مؤاتاتكم بمطالبكم ومسببات أعمالكم على ماتشته ونه، فان الله هو المفاعل للمسببات الواقعة من الدهر

شك أن همًّا واحدا خفيف على النفس جدا بالنسبة لي هموم متعدّدة ، بل همَّ واحد ثابت ، خفيف بالنسبة الى هم واحدمتغير متشتت في نفسه . وقد جاء: «ان من ج مل همَّه همًّا واحداً كفاه اللهُ سائرَ الهُموم • ومن جعلَ همَّه أخراه كفاه الله أمرّ دنياه (١) » ويقرب من هذا المعنى قول من قال : من طلب العلم الله فالقليل من العلم يكفيه (٢) . ومن طلبه للناس فوأنج الناس كثيرة . وقد لهج الزهاد في هذا الميدان ، وفرحوابالاستباق فيه ، حتى قال بعضهم: لو علم الماوك مأنحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف. وروى في الحديث: « الزَّهدُ في الدنيا تُربِيح القلب. والبدن (٣) » والزهد ليس عدم ذات اليد؛ بل هو حال القلب يعبر عنها ـ ان شئت .. بما تقرر من الوقوف مع التعبد بالأسباب، من غمر مراعاة للمسببات التفاتا اليها في الأسباب، فهذا أعوذج ينهك على حملة هذه القاعدة

الم فصل ﴿

ومنها أن النظر (٤) في المسببقد يكون على التوسط كما سيأتي ذكره ان شاء الله تعالى • وذلك اذا أخذه من حيث مجارى العادات • وهو أسلم لمن التفت

(١) روى ابن ماجه والحكيم والشاشي والبيهق عن ابن مسعود (من جعل الهموم هما واحداهم ، هم المعاد، كما مالله سائر همومه. ومن تشعبت به الهموم من أحوال الدنيا لم يبال الله في أيُّ أوديتها هلك) وروىالحا كمعن ابن عمر(من جمل الهموم ما واحداكفاه الله ما أهمه من أمرالدنيا والآخرة ومن تشاغبت به الهموم لم يبال الله في أي أودية الدنياهلك)

(٢) أي من طلبه ليممل هويه فما يتعلق به منه قليل لا يشتت عليه باله

(٣) روى من طرق ثلاثة. وتعامه في الرواية الأولى: (والرغبة فها تطيل الهم والحزن) عن. أحمد في الرهد، والبهجي في الشعب مرسلا ، وأسنده الطبراني لاً في هربرة

وتمامه في الرواية الثانية: (والرغبة فها تنعب القلب والبدن) عن الطبر الى في الاوسط، وابن عدى والبيهقي والشعبءن ا بي هر برده رفوعا، والبيهق عن عمر موقوفا . قال المناوي اسناده مقارب وتمامه في الرواية الثالثة : (والرغبة فيها تكثر الهم والحزن والبطالة تقسى القلب) عن القضاعي عن

عمر . قال المناوى: ورواه أبضا ابن لآل والحاكم والطبرانى والديلمي وغيرهم. (٤) أى ومما يبني على أن المسبب ليس من مقدور المسكلف ولا هو مكلف به أنه اذا اتفق للمكلف نظره للمسبب فيحسن به أن يكون نظره على التوسط والاعتدال ، ولا يجهدنفسه في العناية به، حتى اذا زاد عن ذلك نبه على القصدوالاعتدال ، وان كان ذلك ناشئاً من مقام اللعمد من لقامات السنية . كالشفقة على عباد الله وكثرة الخوف من عدم قيامه بواجبهم عليه

ألى المسبب • وقد يكون على وجه من المبالغة فوق مايحتمل البشر ، فيحصل بذلك المتسبب إما شدة التعب ، وإما الخروج عما هو له الى ماليس له . أما شدة التعب فكثمرا ما بتفق لا أر باب الأحوال في الساوك. وقد يتفق أن يكون صاحب التسبب كثير الإشفاق أوكثير الخوف. وأصل هذا تنبيه الله نبيه على الكتاب العزيز ـ حالة دعائه الخلق بشدة الحرص ـ على أن الأولى به الرجوع الى التوسط بقوله تعالى : (قد نَعَلَمُ إِنَّه لَيَحْرُ نُكُ الَّذَى يقولون _ الى قرله : _ و إنْ كان كَـُبْرَ عليك إعْرا ضُهم فإن استطعت أن عَبْنَغِيَ نَفَقًا فِي الأَرْضِ أُو سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْ يَيْهُم بَآيَةٍ • ولوشا، اللهُ كَجْمَعُمُم على اللهدى) الآية . وقوله: (أملُّكَ باخِمُ نفسكَ أَنْ لاَيكُونُوا مُؤمِنين) وقوله : (يأيها الرسولُ لا يَحْزُ نُنْكَ الذين أيسار عونَ في الكفر) الآية . وقوله : ﴿ فَلَمَلَّكَ تَارِكُ ۗ بِمَضَ مَا يُوحِي البِّكَ وَضَآ إِنَّى ۗ بِهِ صَدْرُكَ _ الآية. الى قوله_ ا عَا أَنتَ نَذَيرُ مُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيءَ وَ كَيل). وقوله: (ولا تَحزَنُ عليهم ولا تَكُ في ضَيُّق مَّا يَمكُرون) الى غير ذلك مما هو في هذا المعنى مما يشير الى الحضَّ على الأ قصار مما كان يكابد ، والرجوع الى الوقوف مع ما أمر به مما هو تسبب . والله يهدى من يشاء الى صراط مستقم بقوله (١): (إنما أنت مُنْذِرٌ) (إنما أنت نذيرٌ وَاللهُ على كل شيءٍ وكيلٌ) وأشباه ذلك.

⁽۱) أفرد هذه الآيات عما قبلها وعلى عليها بأن المطاوب مناك التسبب ، وليس في هذه الآيات الحض على الاقصار مما يكابد كما كان ذلك في الآيات السابقة . وهو وجيه . إلا أنه يبقى الكلام في الآيتين الا خيرتين : فان آية ليس لك الخ ترجع في المدى الى مثل آية ايما أنت نذير ، ولكن هذه أصرح في طلب الرجوع والوقوف عند حدوظيفته بخلاف آية ليس لك فلم يذكر فبها ما كلف به من ربه ، والآية الأخيرة أبعد الآيات المذكورة هنا عمار يده منها اذ أنها ليس فيها ما يفهم منه طلب إقصاره مما يكابد ولا طلب رجوعه الى التسبب

وجميعة يشير الى أن المطلوب منك التسبب ، والله هو المسبب (1) وخالق المسبب (ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم او يعدة بهم) الآية . وهو ينهاك على شدة مقاساته عليه الصلاة والسلام في الحرص على إيمانهم ، ومبالغته في التبليغ ، طمعاً في أن تقع نتيجة البعوة ، وهي إيمانهم الذي به بجاتهم من العداب حتى جاء في القرآن : (عزيز عليسه ما عنم م حريص عليكم ، بالمؤمنين رؤوف رحيم) . ومع هذا فقد ندب عليه الصلاة والسلام الى أمر هو أوفق ، وأحرى بالتوسط في مقام النبوة ، وأدني من خفة مايلقاه في ذلك من التعب والمشقة ، وأجرى في سائر الرقب التي دون النبوة . هذا وان كان مقام النبوة على مايليق به من شرف المنزلة التي لايدانيه فيها أحد ، فلا يقدح ذلك في صحة الاستدلال بأحكامه فيها دونها من المراقب اللائقة بالأمة . كا تقرر عند أهل الشريعة من صحة الاستدلال بأحواله وأحكامه في أحكام أمته ، ما لم يدل دليل على اختصاصه دون أمته

و أما الخروج عما هو له الى ماليس له عفلاً ته إذا قصد عين المسبب أن يكون أو لا يكون على كان مخالفاً لمقصود الشارع. إذ قد تبين أن المسبب ليس المكاف على يكاف به عبل هو لله وحده . فمن قصده فالغالب عليه بحسب افراط أن يكون قاصداً لوقوعه بحسب غرضه المعين ، وهو انما بحرى على مقتضى ارادة الله تعالى ، لا على وفق غرض العبد المعان من كل وجه ، فقد صار غرض العبد وقصده مخالفاً بالوضع لما أريد به ، وذلك خارج عن مقتضى الأدب عومعارضة القدر ، أو ماهو ينحو ذلك النحو . وقد جاء في الصحيح التنبيه على هذا المعنى بقوله عليه الصلاة والسلام : «المؤمن القوى خير واحب الى الله من المؤمن الضعيف .

⁽٦)وليس هذا مما فيه أن الالتقات الى المسبب التفات الى حظوط وهو عليه السلام برىء من مثله _ لاًن ذلك منه غاية الرحمة لعباد الله ، لانظر الى حظه فى ذلك المرىء من مثله _ لا ًن ذلك منه غاية الرحمة العباد الله ، لانظر الى حظه من دلك الموافقات ج ١ _ م ١٥ _

وفى كل خير . إحرص على ماينفه ك ، واستَمِن بالله ، ولا تعجز . وان أصابك شيء فلا تقل : لو أتى فعلت كان كذا ا ولكن قل : قدر الله ، وما شاء الله فعل ، فإن (لو) تفتح عمل الشيطان (١) » فقد نبهك على أن (لو) تفتح عمل الشيطان ، لأ نه التفات الى المسبب في السبب ، كأنه متولد عنه أو لازم عقد لا ، بل ذلك قدر الله وما شاء فعل ، اذ لا يُعِينه وجود السبب ، ولا يعجزه فقدانه

فالحاصل أن نفوذ القدر المحتوم هو محصول الأمر. ويبقى السبب . إن كان مكافاً به عمل فيه بمقتضى التكليف ، و إن كان غير مكلف به لكونه غير داخل في مقدوره ، استسلم استسلام من يعلم أن الأمركا و بيد الله . فلا ينفتح عليه باب الشيطان . وكثيراً مايبالغ الانسان في هذا المعنى حتى يصير منه الى ما هو مكروه شرعاً ، من تشويش الشيطان ، وممارضة القدر ، وغير ذلك

منظر فصل إلاهم

﴿ ومنها ﴾ أن تارك النظر في المسبب أعلى مرتبة وأزكى عملاً ، اذا كان عاملاً في العبادات ، وأوفر أجراً في العادات ، لأ نه عامل على اسقاط حظه مخلاف من كان ملتنتاً الى المسببات ، فانه عامل على الالتفات الى الحظوظ ، لأ ن نتائج الأعمال راجعة الى العباد مع أنها خلق الله ، فانها مصالح أو مفاسد تعود عليهم ، كما في حديث أبى ذر : « إنما هي أعمال كم أحصيها لكم ، ثم أو فيكم إيّاها (٢) » • وأصله في القرآن : (من عمِلَ صالحاً فَلِنَفْدِهِ) فالملتفت اليها

⁽١) أخرجه مسلم واحمد والنسائي

⁽۲) بعض حديث طويل رواه مسلم والترمذي

عامل بحظه ؛ ومن رجع الى مجرد الأمر والنهى عامل على إسقاط الحظوظ ، وهو مذهب أر باب الأحوال . ولهذا بسط فى موضع آخر

فان قيل على أى معنى يفهم اسقاط النظر فى المسببات ? وكيف ينضبط ما يعد كذلك مما لا يعد كذلك ؟

فالجواب أن ترك الحظوظ قد يكون ظاهراً بمعنى عدم التفات القلب اليها جملة . وهدندا قليل . وأكثر ما يختص بهذا أرباب الأحوال من الصوفية . فهو يقوم بالسبب مطلقاً ، من غير أن يتظر هل له مسبب أم لا . وقد يكون غير ظاهر بمعنى أن الحظ لا يسقط جملة من القلب ؛ إلا أنه التفت اليه من وراء الامر أو النهى . ويكون هذا مع الجريان على مجارى العادات ، مع علمه بأن الله مجريها كيف شاء . ويكون أيضاً مع طلب المسبب بالسبب ، أى يطلب من المسبب مقتضى السبب ، فيكون أيضاً مع طلب المسبب بالسبطاً يد السبب ، كما يسأله الشيء بالسطاً يد الضراعة ، أو يكون مفوضاً في المسبب إلى من هو إليه ، فهؤ لاء قد أسقطوا النظر في المساب بالسبب ، وانما الالتفات المسبب بمعنى الجريان مع السبب ، فهذا هو المخوف الذي هو حر بتلك المفاسد المذكورة . وبين المولد للمسبب ، فهذا هو المخوف الذي هو حر بتلك المفاسد المذكورة . وبين المؤفين وسائط هي مجال نظر المجمدين . فإلى أيهماكان أقرب كان المحكم له . ومثل هذا مقرر أيضاً في مسألة الحظوظ

المسألة العاشرة

ماذكر من أن المسببات مرتبة (١) على فعل الاسباب شرعاً ، وأن الشارع

⁽١) كما تقدم في المسألة الرابعة

يعتبر السيرات في الخطاب بالأسباب ، يترتب عليه بالنسبة الى المحكمات اذا اعتبره أمور:

ومنها ها أن المسبب اذا كان منسوباً الى المسبب شرعاً ، اقتضى أن يكون المكلف فى تعاطى السبب ملتفتاً الى جهة المسبب أن يقع منه ماليس فى حسابه فانه كما يكون التسبب فاموراً به كذلك يكون منها عنه ، وكما يكون التسبب فى الطاعة منتجاً ماليس فى ظنه من الخير، لقوله تعالى: (ومن أحياها فكأ تما أحيا الناس جميعاً) وقوله عليه السلام: « من سن سنة برحسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها (۱) » وقوله: « إن الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله لايظن أنها تبلغ ما بلغت (۲) » الحديث (۲) • كذلك يكون التسبب فى المعصية منتجاً ما لم يحتسب من الشر لقوله تعالى: (فكا تما قتل الناس جميعاً). وقوله عليه الصلاة والسلام: «مامن نفس تقتل ظاماً الناس جميعاً). وقوله عليه الصلاة والسلام: «مامن سن سنة سيئة الناس على ابن آدم الأول كفل منها (٤) » وقوله: « ومن سن سنة سيئة المدث كان عليه وزرها (٥) » وقوله «إن الرجل ليتكلم بالكله قن سن سنة سيئة المدث (٧) • الى أشباه ذلك

وقد قرر الغزالي من هذا المعني في كتاب الاحياء وفي غيره مافيه كفاية .

⁽۱) تقام ن ۱٤٩

⁽۲) جزء من حدیث رواد مالك، والترمذی وقال حسن صحیح ، والنسائمی، وابن ماجه ، و ابن ماجه ، و ابن ماجه ، و ابن حدیده ، و الحا کموقال صحیح الاسناد

⁽٣)الدليل فيقيته وهو: (يرفعه الله بهآفي الجنة) . ولفظ الحديث في التيسير _ بدل لايظن الخ _ (لا يلقي لها بالا)

⁽٤) تقدم ن ١٤٩

⁽ه) الدليل في بقية الحديث

⁽٦) هو بقية حديث (أن الرجل ليتكام بالكام من رضوان الله الخ)الانف الذكر

⁽٧) بقيته كما في التيسير (لا يلقى لها بالا يهوى بها في النار سبمين خريفاً)

وقد قال في كتاب الكسب ترويج الدرهم الزائف من الدراهم في أثناء النقد ظلم ، اذ به يستضر المُعامل إن لم يعرف وان عرف فيروجه على غيره ، وكذلك الثانى ، والثالث ، ولا يزال يتردد في الأيدى ، ويعم الضرر ، ويتسع الفساد ، ويكون وزر الكل وو باله راجعا اليه . فانه الذي فتح ذلك الباب . ثم استدل محديث : «من سن سنة حسنة (۱)» النح .

ثم حكى عن بعضهم أن إنفاق درهم زائف أشد من سرقة مائة درهم . قل: لأن السرقة معصية واحدة ، وقد تمت وانقطعت . وإظهار الزائف بدعة أظهرها في الدين ، وسن سنة سيئة يعمل عليها من بعده ، فيكون عليه وزرها بعد موته ، الى مائة سنة ، ومائتي سنة ، الى أن يفني ذلك الدرهم ، ويكون عليه مافسد ونقص من أموال الناس بسببه . وطوبي لمن مات وماتت معه ذنو به . والويل الطويل لمن بموت وتبقى ذنو به مائة سنة ومائتي سنة ، يعذب بها في قبره ويسأل عنها الى انقراضها . وقال تعالى : (ونكتب ماقد موا وآنار هم) أي نكتب أيضاً ماأخروه من آثار أعمالم كما نكتب ماقدموه . ومثله قوله تعالى : (ينبا أيضاً ماأخروه من آثار أعمالم كما نكتب ماقدموه . ومثله قوله تعالى : (ينبا أيضاً عالم عن سن سنة سيئة عمل الإنسان يومئذ عما قله هناك . وقاعدة ايقاع السبب أنه عنزلة ايقاع المسبب قد مهذا ما قاله هناك . وقاعدة ايقاع السبب أنه عنزلة ايقاع المسبب قد

وله في كتاب الشكر ماهو أشد من هذا ؛ حيث قدر النعم أجناساً وأنواعاً ؛ وفصل فيها تفاصيل جمّـة ثم قال: بل أقول من عصى الله ولو في نظرة واحدة ، بأن فتح بصره حيث يجب غض البصر ، فقد كفر نعمة الله في السموات ، والأرضين وما بينهما ؛ فان كل ماخلق الله حتى الملائكة ، والسموات ، والحيوانات ، والنبات ، بجملته نعمة على كل واحد من العباد قد تم مها انتفاعه . ثم قرر شيئا من النعم العائدة الى البصر من الأجفان . ثم قال قد كفر نعمة عمر قرر شيئا من النعم العائدة الى البصر من الأجفان . ثم قال قد كفر نعمة

⁽١) تقدم ن١٤٩

الله في الأجفان ، ولا تقوم الأجفان الا بعين ، ولا العين الا بالرأس ، ولا الرأس الا بجميع البدن ، ولا البدن الا بالفذاء ، ولا الغذاء الا بالماء والأرض والهواء والمطر والغيم والشمس والقمر ، ولا يقوم شيء من ذلك الا بالسموات ، ولا السموات الا بالملائكة ؛ فان الكل كالشيء الواحد برتبط البعض منه بالبعض ، ارتباط أعناء البدن بعضها ببعض ، قال : وكذلك ورد في الأخبار أن البقعة التي يجتمع فيها الناس اما أن تلعنهم اذا تفرقوا ، أو تستنفر لم ، وذلك ورد « أن العالم يستنفر له كل شيء حتى الحوت في البحر (١) » وذلك اشارة الى أن العاصى بتطريفة واحدة جنى على جميع مافي الملك والملكوت . وقد أهلك نفسه الى أن يتبع السيئة بحسنة بمحوها ، فيتبدل اللمن بالاستنفار ، فعسى الله أن يتوب عليه و يتجاوز عنه ، ثم حكى غيرذلك ومضى في كلامه . فاذا فعسى الله أن يتوب عليه و يتجاوز عنه ، ثم حكى غيرذلك ومضى في كلامه . فاذا نظر المتسبب الى مآلات الأسباب ، فر بما كان باعثا له على التحرز من أمثال هذه الأشياء ؛ إذ يبدو له يوم الدين من ذلك مالم يكن يحتسب والعياذ بالله

∞الل فصل اللها~

(ومنها) أنه اذا التفت الى المسببات مع أسبابها ، ربما ارتفعت عنه إشكالات ترد في الشريعة ، بسبب تعارض أحكام أسباب تقدمت مع أسباب أخر حاضرة . وذلك أن متعاطى السبب قد يبقى عليه حكمه ، وان رجع عرف ذلك السبب أو تاب منه فيظن أن المسبب برتفع حكمه برجوعه عن السبب ولا يكون كذلك

 ⁽۱) جاء ضمن حدیث رواه أبو داود والترمذی : (وان العالم لیستغفر له من فی السموات .
 ومن فی الارض و الحیتان فی جوف الماءالخ)
 (۲) أی مم احكام أسباب

مثاله: من توسط أرضا مغصوبة ثم تاب وأراد الخروج منها ، فالظاهر الآن أنه لم يكده أن أمر بالخروج فأخذ في الامتثال ، غير عاص ولا مؤاخذ ، لأنه لم يمكده أن يكون ممتثلاً عاصياً في حالة واحدة ، ولامأموراً منهياً من جهة واحدة ، لأن ذلك تكنيف مالا يطلق . فلابد أن يكون في توسطه مكاماً بالخروج على وجه يمكنه ولا يمكن مع بقاء حكم النهى في نفس الخروج ، فلا بد أن يرتفع عنه حكم النهى في نفس الخروج ، فلا بد أن يرتفع عنه حكم النهى في نفس الخروج ، فلا بد أن يرتفع عنه حكم النهى في الخروج

وقال أبوهاشم: (1) هو على حكم المعصية ، ولا يخرج عن ذلك الا بالنصاله عن الأرض المغصوبة ، ورد الناس عليه قديماً وحديثاً . والامام أشار في البرهان الى تصور هذاوصحته ، باعتبار أصل السبب الذى هو عصيان ، فانسحب عليه حكم التسبب و إن ارتفع بالتو بة (٢) ، ونظر ذلك بمسائل . وهو صحيح باعتبار الأصل المتقدم . فإن أصل التسبب أنتج مسببات خارجة عن نظره ، فلو نظر الجهور اليها لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب (٣) حكم المعصية الى الانفصال عن الأرض المغصوبة . وهذا أيضا ينبني على الالتفات الى أن المسبب خارج عن نظره (١) ، فإنه إذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين : المسبب خارج عن نظره (١) ، فإنه إذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين : أحدها وجه كون الخروج سبباً في الخلوص عن التعدى بالدخول في الأرض . وهو من كسبه ، والثاني كونه نتيجة دخوله ابتداء . وليس من كسبه بهذا الاعتبار اذ ليس له قدرة عن الدكف عنه

ومن هـذا مسألة من تاب عن القتـل بعد رمى السهم عن القوس ، وقبـل وصوله الى الرميّة . ومن تاب من بدعة بعد مابتّها فى الناس وقبل أخذهم بها ، أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها . ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل

⁽۱) يراجع المقام في كتب الاصول كالتحرير وابن الحاجب في سألة: يستحيل كون الشيء الواحد واجباً حرامامن جهة واحدة الخ

⁽٢) أى ولا تتم التوبة الا بعد الحروج فعلا ، لأن من شرط قبولها رد التبعات والمظالم

⁽٣) لا أن النهي حاصل مع الامر حتى يرد ماتقدم

⁽٤) كا تقدم أنه ليس له رفعه وليس من نمط مقدوراته

الاستيفاء . - وبالجلة - بعد تعاطى السبب على كاله ، وقب ل تأثيره ووجود مفسدته ، أو بعد وجودها وقبل ارتفاعها إن أمكن ارتفاعها . فقد اجتمع على المكلف بهمنا الامتثال مع بقاء العصيان .. فإن اجتمعا فى النعل الواحد كما فى المثال الأوّل ، كان عاصياً بمتثلاً . إلا أن الأور والنهى لايتواردان عليه فى هذا التصوير ، لا نّه من جهة العصيان غير مكّلف به ، (1) لأنّه مسبّب غير داخل تحت قدرته . فلانهى اذ ذاك . ومن جهة الامتثال مكلّف ، لا نبه قادر عليه ، فهو مأمور بالخروج وممتثل به . وهذا معى ماأراده الامام ، وما اعترض به عليه وعلى أبى هاشم لا برد مع هذه الطريقة (٢) إذا تأملتها ، والله أعلم اعترض به عليه وعلى أبى هاشم لا برد مع هذه الطريقة (٢)

مري فصل اله

ومنها) أن الله عز وجل جعل المسببات في العادة تجرى على وزان الاسباب في الاستقامة أو الاعوجاج . فإذا كان السبب تاماً والتسبب على ما ينبنى ، كان المسبب كذلك . و بالضد .

ومن همنا اذا وقع خلل في المسبب نظر الهقهاء الى التسبب: هل كان على عامه أم لا ? فأن كان على عامه أم لا ? فأن كان على عامه أم يقع على المتسبب لؤم ؛ وأن لم يكن على عامه رجع اللوم والمؤاخذة عليه : ألا ترى أنهم يضمنتون الطبيب والحجام والطباخ وغيرهم من الصناع اذا ثبت التفريط من أحدهم ؛ إما بكونه غر من نفسه وليس بصائح، وإما بتفريط. بخلاف مااذا لم يفرط فانه لاضان عليه ، لأن العلط في المسببات أو وقوعها على غير وزان القسبب قليل ، فلا يؤاخذ ، بخلاف ما إذا

⁽١) بل هُو باق من أثر التسكليف في السبب وهو الدخول. وايقاع السبب عنزلة أيتاع المستب. فهو وثاخذ بالمسبب وأن لم يكن مقدوراً له

⁽٢) أى بخلاف ما اذا قيل ان النهى يتوجه عليه حين الحزوج، كايتوجه عليه الأمربه. لانه يكون تكليفاً مالا يطاق كا قال. والذى رفع الانشكال هو الابتاء على القاعدة القائمة: ان المسبات معتبرة شرعاً بفعل الاسباب، ومرتبة عليها في فينها عليه ان المسبات اداوت، وجودة تأخذ حكم الاسباب وان عدمت. وهو ما أشار اليه العضد شارح ابن الحانجب

لم يبدُل الجهد، فإن الغلط فيها كثير • فلابد من المؤاخذة ...

فن التفت الى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة أو الفساد ، لامن جهة أخرى (١) ، فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزان ماشيرع أو على خلاف ذلك ، ومن هذا جعلت الاعمال الظاهرة في الشرع دليلا على مافي الباطن ، فأن كان الظاهر منخرماً حكم على الباطن بذلك أيضاً ، وهو أصل عام في الفقه وسائر الاحكام العاديات والتجريبيات ، بل الالتفات البهامن هذا الوجه نافع في وسائر الاحكام العاديات والتجريبيات ، بل الالتفات البهامن هذا الوجه نافع في المقلم بعلة الشريعة جدا ، والأدلة على صحته كثيرة جداً ، وكفي بذلك عدة أنه الحاكم با يمان المؤمن ، وكفر الكافر ، وطاعة المطيع ، وعصيان العادي ، وعدالة العدل ، وجرح المجرح ، و بذلك تنعقد العقود وترتبط لمواثيق ، الى غير ذلك من الأمور ، بل هو كلية التشريع ، وعدة التكليف ، بالنسبة الى إقامة حدود الشعائر الاسلامية الخاصة والعامة ،

مير فصل يه

﴿ ومنها ﴾ أن المس بات (١) قد تكون خاصة ، وقد تكون عامة ، ومعنى كونها خاصة أن تكون بحسب وقوع السبب في كالبيع المتسبّب به الى إباحة

(٣) أى من الجهات السابق ابطال النظر اليها، ككونها من مقدور المسكلف أو كسبه . وكذا الجهات التي أشار الى ان الافضل عدم النظر الى المسبب اعتبارها، وهي كثيرة فيما تقدم. أى فالنظر في السببات هنا ليس مقصوداً الذاته ، بللاكتشاف حال السبب: هل أخذه العبد على طريق السكمال؟ لتبنى عليه أحكام شرعية من

⁽١) يحتاج الفرق بين مضمون هلذا الفصل ومضمون صدرالمسألة إلى دقة نظر ، لان الغرض من كل منهما ان المتسبب اذا نظر الى المسبب وانه يجر خيرا كثيراً ،أو شرا اله آثار كبيرة ، فإنه يزداد إقداما على فعل السبب واتقانا له ، أو مخاف من السبب فلا يدخل فيه ، الا انه في الأول من طريق انه سنسنة أتبعه فيها غيره، فوزر فعل غيره لأحق له . فالشرال كثيرليس من قعله مها هذا فعله مها يترتب عليه فساد كبير في الارض أو خير كثيره ن إقاء قالمدل اذا كان حاكما مثلا وان لم يكن اقتدى به غيره فيه ، فهذا فوغ آخر من النظر الى المسبب غاير الاول باعتبار تنوع آثار المسبب

الانتفاع بالمبيع ، والذكاح الذي يحصل به حدّية الاستمتاع ؛ والذكاة التي بها محصل حل الا كل ، وما أشبه ذلك . وكذلك جانب النهى ؛ كالسكر الناشىء عن شرب الخر ، و إزهاق الروح المسبب عن حز الرقبة

وأما العامّة فكالطاعة التي هي سبب في الفوز بالنعيم ، والمعاصى التي هي سبب في دخول الجحيم ، وكذلك أنواع المعاصى التي يتسبب عنها فساد في الارض ؛ كنقص المكيال والميزان المسبب عنه قطع الرزق (۱) ، والحكم بغير الحق الفاشي عنه اللم ، وختر العهد الذي يكون عنه تسليط العدو ، والغلول الذي يكون عنه قذف الرعب ، وما أشبه ذلك ، ولا شك أن اصداد همذه الأمور يتسبب عنها أضداد مسبباتها ، فإذا نظر العامل فيما يتسبب عن عمله من الخيرات أو الشرور ، اجتهد في اجتناب المنهيات وامتفال المأمورات ، رجاء في الله وخوفاً منه ، ولهذا جاء الإخبار في الشريعة بجزاء الأعمال ، و بمسببات الأسباب ، والله أعلم بمصالح عباده ، والفوائد التي تنبني على هذه الاصول كثيرة

منظ فصل الله

فان قيل: تقرر في المسألة التي قبل هذه أن النظر في المسببات يستجلب مفاسد • والجارى على مقتضى هذا أن لا يلتفت الى المسبب في التسبب • وتبين الآن أن النظر في المسببات يستجر مصالح • والجارى على مقتضى هذا أن يلتفت

⁽۱) هو وما بعده اشارة الى ما ورد فى الحديث الجامع الذى رواه مالك وهو: (ماظهر المغلول فى قوم الا التى الله تعالى الرعب فى قلوبهم، ولا فشأ الزنا فىقوم الآكثر فيهم الموت لا نقص المكيال والمسيزان الا قطع عنهم الرزق، ولا حكم قوم بفير حتى الا فشافيهم الدم، ولا ختر قوم بالمهدالا سلط عليهم العدو "

اليها • فان كان هذا على الاطلاق كان تناقضاً ؛ وان لم يكن على الاطلاق فلا بد من تعيين موضع الالتفات الذي يجلب المصالح ، من الالتفات الذي يجر المفاسد، بعلامة يوقف عندها، أرضابط يرجع اليه

فالجواب أن هذا المعنى مبسوط في غير هذا الموضع (1) ، ولكن ضافطه أنه إن كان الالتفات الى المسبب من شأنه التقوية السبب، والتكملة له، والتحريض على المبالغة في إكاله، فهو الذي يجلب المصلحة ، و إن كان من شأنه أن يكر على السبب بالإ إطال ، أو بالإضعاف ، أو بالتهاون به ، فهو الذي يجلب المفسدة

وهذان القسمان على ضربين : أحدها ماشأنه ذلك بإطلاق ، يمنى أ هيقو مي السبب أو يضعفه ، بالنسبة الى كل مكاف ، وبالنسبة الى كل زمان ، وبالنسبة الى كل حال يكون عليها المكاف . والثناني ماشأنه ذلك لا بإطلاق ، بل بالنسبة الى بعض المكلفين دُون بعض ، أوبالنسبة الى بعض الأزمنة دون بعض ، أو بالنسبة الى بعض أحوال المكلف دون بعض .

وأيضاً فإنه ينقسم من جهة أخرى قسمين: أحدها مايكون في التقوية أو التضعيف مقطوعاً به. والثاني مظنونا أو مشكوكا فيه ، فيكون موضع نظر وتأمل. فيه مقتضى الظن ، ويوقف عند تعارض الظنون. وهذه جهلة مجملة غير مفسرة ، ولكن إذا روجع ماتقدم وما يأتي، ظهر مغزاد، وتبين معناه بحول الله ويخرج عن هذا التقسيم نظر المجتهدين. فان على المجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبباتها ، لما يذبني على ذلك من الأحكام الشرعية . وما تتدم من التقسيم راجع الى أصحاب الأعمال من المكلفين . و بالله التوفيق

⁽١) أى فى تفاصيل المسائل والفصولالسابقة ، لا نه بيّن النظر فى المسبب بالاعتبار الذى يجر الى الفاسد، وبالاعتبار الذى يجرّ الى المصالح

∞﴿ فصل ﴾

وقد يتعارض الأصلان معاً على المجتهدين ، فيميل كل واحد إلى ماغلب على ظنه:

فقد قالوا في السكران اذا طلق ، أو أعتق ، أو فعل ما يجب عليه الحد فيه او القصاص ، عومل معاملة من فعلها عاقلا ، اعتباراً بالأصل الثاني (1) . وقالت طائفة بأنه كالمجنون ، اعتباراً بالأصل الأول على تفصيل لهم في ذلك مذكور في الفقه — . واختلفوا أيضاً في ترخص (٢) العاصي بسفره ، بناء على الأصلين أيضا . واختلفوا في قضاء صوم التطوع (٣) وفي قطع انتتابع (١) بالسفر الاختياري ، إذا عرض له فيه عدر أفطر من أجلد . وكذلك اختلفوا في أكل الميتة (٥) إذا اضطر بسبب السفر الذي عصى بسببه . وعليهما يجرى الخلاف

(۱) وهو اعتبار المسببات في الحطاد، بالإنسباب. وهو المذكور في صدر هددالمسألة. والانصل الأول هو أن المسببات غير مقدورة للمكاف ولا هو مخاطب بها . وأيضا الاصل القائل : ايقاع السبب بمنزلة ائقاع السبب وهي المسألة الثاهنة _ يتعارض مع ظاهر الانحصل الاول على المجتبد على المجتبد (۲) أي فاعتبار المسبب مرتبا على السبب آخذا حكمه يقتضي الارخصة واذا اعتبرالمسبب منفصلا عن السنب عنه السفر المدخل المدة المشقرطة برخص له الائنه مسافر وعصيائه في قصده السفر (۳) أي فاذا إعتبر أنه صائم بالفعل وقد أبطل عمله ، فيجب عليه القضاء . بقطم النظر عن كون السبب والدخول فيه لم يكن واجبا . لانا لانعنبر المسبب مرتبا على السبب حتى يأخذ حكمه واذا اعتبر ذلك فقد كان التسبب غير واجب ، فيبقي المسبب كذلك . فلا يجب القضاء في واذا اعتبر ذلك فقد كان التسبب غير واجب ، فيبقي المسبب كذلك . فلا يجب القضاء عنه الفرورة ولا ينقطع التتابع ؟ لان المسبب له شأن آخر غيرشأن السبب فيعتبر منفصلا في أحكامه الذي طرزاء في نقطع التتابع علي العاص سفرة ، فينقطع التتابع العامل العاص سفرة ، فينقطع التتابع العامل العاص سفرة ، فينقطع التتابع العامل العاص سفرة ، في النحو الذي فرزاه في ترخش العاص سفرة ،

أيضاً ـ في المسألة المذكورة قبل هذا بين أبي هاشم وغيره - فيمن توسط (١) أرضا مغصوبة

المسالة الحادية عشرة

"الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لالله صالح في كا أن الأسباب المشروعة أسباب المشروعة

شمال ذلك : الأمر بالمعروف واانهى عن المذكر ، فإنه أمر ، مشروع ، لا نه سبب لا قامة الدين ، و إظهار شعائر الاسلام ، و إخماد الباطل على أى وجه كان . وليس بسبب في الوضع الشرعي لا تلاف مال أو نفس ، ولا نيل من عرض ، وليس بسبب في الوضع الشرعي لا تلاف مال أو نفس ، ولا نيل من عرض ، وإن أدى إلى ذلك في الطريق ، وكذلك الجهاد موضوع لا علاء كلة الله ، وإن أدى إلى مفسدة في المال أو النفس ، ودفع المحارب مشروع لا قامة ذلك والقتال ، وإن أدى الى القتال ، والطلب بالزكاة مشروع لا قامة ذلك الركن من أركان الاسلام ، وإن أدى الى القتال كا فعله أبو بكر رضى الله عنه وأجمع عليه الصحابة رضى الله عنه م واقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة وأجمع عليه الصحابة رضى الله عنه ، واقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد ، وإن أدى الى إتلاف النفوس ، وإهراق الدماء ، وهو في الزجر عن الفساد ، وإن أدى الى إتلاف النفوس ، وإهراق الدماء ، وهو في النهس مفسدة ، وإقرار حكم الحاكم (١) مشروع اصلحة فصل الخصومات ، وإن أدى إلى الحرى إلى الحرى إلى الحرى عاليس عشروع

هذا في الأسباب المشروعة • وأما في الأسباب المنوعة ، فالأنكحة الفاسدة ممنوعة ، وإن أدت الى إلحاق الولد ، وتبوت الميراث ، وغير ذلك من

⁽١)فاذا قلنا يعتبر المسبب وحده بقطع النظر عن السبب ، فلا أثم عليه بالخروج عن الارض وان قلنا أن السبب ملاحظ فيه ، وقد تسبب ، فالاثم بلق حتى يخرج
(٢) أى عدم نقضه ولوكان خطأ. فلا ينقض الا إذا خالف اجماعاً وفصاً أو خالف القواعد الشرعية

الأحكام • وهي مصالح (١) • والغصب ممنوع الدفسدة اللاحقة للمفصوب مينه (٢) و إن أدتى الى مصلحة الملك عند تغير الفصوب في يد الفاصب ، أو غيره من وجوه الفوت

فالذي يجب أن يعلم أن هذه المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة ، والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة ، وإنما هي ناشئة عن أسباب أخر مناسبة لها (٣) ، والدليل على ذلك ظاهر ، فإنها (١) إذا كانت مشروعة فإما أن تشرع للمصالح ، أو للمفاسد ، أو لهما معا ، أو لنير شيء من ذلك ، فلا يصح أن تشرع للمفاسد ، لأن السمع يأبي ذلك : فقد ثبت الدليل الشرعي على أن الشريعة إنما جيء بالأ وامر نيها جلبا للمصالح، وإن كان ذلك غير واجب في العقول فقد ثبت في السمع ، وكذلك لا يصح أن تشرعها معا بعين ذلك الدليل ، ولا لغير شيء لما ثبت من السمع أيضا ، (١) فظهر أنها شرعت للمصالح

وهذا المعنى يستمر فيما منع ، اما أن يمنع لأن فعله مؤدّ الى مفسدة ، أو إلى مصلحة ، أو اليهما ، أو لغير شيء • والدليل جار الى آخره • فإذاً لاسبب مشروءاً إلا وفيه مصلحة لأجلها شرع • فإن رأيته وقد انبنى عليه مفسدة ، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب المشروع • وأيضاً فلا سبب ممنوعاً إلا وفيه

(٢) بل و مفسدة في الارض من حيث عدم استقرار الأملاك والتعدى المترَّب عليه مفاسد حمّاعية عظمي

(٣)أى حدثت لاحقة لها وجاءت تمما

⁽١)أى هـنـد السببات التي أدت اليها الأسباب الممنوعة ، هي في الحقيقة مصالح . والمراد بالمصالح مايعتد به الشارع فيبني عايه الحكم الشرعي المترتب على الصحيح من اوعه ، كالملك في النصب يرتب عليه اثره من صحة تمصرفات المالك، وكبيراث الولد الملحق بالنسكاح الفاسد، وكالاحكام الاخرى للاولاد من ولايات ومن حقوق الاولاد على آبلتهم وحقوق آبائهم عليهم وهكذا. فلا يقال: كيف يعتبرا نتقال الملك من المفصوب الى الفاصب مصلحة ؟مع أنه عين المفسدة بعدم استقرار ملك المالكين وخروجه من أيديهم بطرق غير مشروعه

⁽٤) أي الاسباب مطلقا

⁽ه) أى من أن التكاليف لم تكن عبثا

مفسدة لأجلها منع • فإن رأيته وقد اذبنى عليه مصلحة فيم يظهر ، فاعلم أنها اليست بناشئة عن السابب المماوع • وإنما ينشأ عن كل واحد منها ماوضع له فى. الشرع ان كان مشروعاً ، وما منع لا جله إن كان ممنوعاً

وبيان ذلك: أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مثلا لم يقصد به الشارع إتلاف نفس ولا مال ، و إنما هو أمر يتبع السدب المشروع لرفع الحق و إخاد الباطل و كالجهاد ليس مقصوده إتلاف النفوس ، بل إعلاء الكامة ، لسكن يتبعه في الطريق الإتلاف ، من جهة نصب الإنسان نفسه في محل يقتضى تنازع الفريقين ، وشهر السلاح ، وتناول القتال ، والحدود وأشباهها يتبع المصلحة فيها الإتلاف ، من جهة أنه لا يمكن إقامة المصلحة إلا بذلك ، وحكم الحالمحة فيها الإتلاف ، من جهة أنه لا يمكن إقامة المصلحة الإبذلك ، وحكم المصلحة ظاهرة. وكون الحاكم مخطئا راجع إلى أسباب أخر من تقصير في النظر، المصلحة ظاهرة. وكون الحاكم مخطئا راجع إلى أسباب أخر من تقصير في النظر، أو كون الظاهر على خلاف الباطن ولم يكن له على ذلك دليل ، وليس بمقصود (۱۱) أو كون الظاهر على خلاف الباطن ولم يكن له على ذلك دليل ، وليس بمقصود (۱۱) في أمر الحاكم. ولا ينقض الحكم (۱۲) اذا كان له مساغ ما ، بسبب أمر آخر وهو أن الفسخ يؤد ي الى ضد مانصب له الحاكم من الفصل بين الخصوم ورفع التشاجر ، فإن الفسخ ضد الفصل

وأما قسم الممنوع فإن ثبوت تلك الأحكام إما نشأ من الحكم بالتصحيح لذلك النكاح بعد الوقوع ، لامن جهة كونه فاسداً • حسما هو مبين في.

⁽۱) أى وايس بمقصودق توليته الحكم أن يخطى، ولكن الخطأجاء تابعا ولاحةا. وهو مفسدة ليست بناشئة عن نفس توليته القضاء ، ولكنها نشأت عن أمر آخر وهو تقصيره في. النظر أواستبهام الأمرعليه. فقد يصادفه أن ظاهر الامرالذي يمكنه الاطلاع عليه غيرباطنه الذي يعسر الاطلاع عليه فلا يكلف به

⁽٣) هذه فائدة جديدة لا يتوقف عليها البيان المطلوب وهو أن المصلحة التي شرع لها تنصيب. القاضي قد يكون في طريقها مفسدة طرأت بسبب آخر

موضعه (۱) والبيوع الفاسدة من هذا النوع ؟ لأن لليد القابضة هذا حكم الضان شرعا ، فصار القابض كالمالك السلعة ، بسبب الضان لا بسبب العقد ، فاذا فاتت عينها تعين المثل أو القيمة ؟ و إن بقيت على غير تغيّر ولا وجه من وجوه الفوت ، فالواجب ما يقتضيه النهى من الفساد ، فإذا حصل فيها تغيّر أو محوه الفوت ، فالواجب ما يقتضيه النهى من الفساد ، فإذا حصل فيها تغيّر أو البغوت جملة بسبب التغيّر أم لا أ فبقى حكم المطالبة بالفسخ ، إلا أن في المطالبة بالفسخ حملاً على صاحب البناعة إذا ردّت عليه متغيرة (۱) مثلا ؛ كما أن فيها بالفسخ حملاً على صاحب البناعة إذا ردّت عليه متغيرة (۱) مثلا ؛ كما أن فيها التصرفات التي حصلت في المبيع ، فكان العمل النظر فيما بين هذين ؛ فاعتبر في الفوت حوالة الأسواق ، والتغير الذي لم يفت العين ، وانتقال الملك ، وما أشبه ذلك من الوجوه المذكورة في كتب الفقهاء ، وحاصلها أن عدم وما أشبه ذلك من الوجوه المذكورة في كتب الفقهاء ، وحاصلها أن عدم بل الطوارى المترتبة بعده

والفصب من هذا النحو أيضا ؛ فإن على اليد العادية حكم الضان شرعاً . والضان يستازم تعبن المثل أو القيمة في الذمة وفاستوى في هذا المعنى مع المالك بوجه ما ، فصار له بدلك شبهة ملك . فإذا حدث في المفصوب حادث تبقي معه العبن على الجلة ، صار محل اجتهاد ، نظراً الى حق صاحب المفصوب ، والى الغاصب ، إذ لا يجنى عليه غصبه أن يُحمل عليه في الغرم عقو بة (٣) له ، كاأن الغاصب ، إذ لا يجنى عليه غصبه أن يُحمل عليه في الغرم عقو بة (٣) له ، كاأن الغاصب ، إذ لا يجنى عليه غصبه الحلاف بعد الوقوع والنزول ، حتى ان المجتهد يتغير أيه ويجمل الواقعة بعد البزول حكما ما كان يقول به قبله

. (٢) أى بنقس أما بزيادة فيكون آلحل أو ردت على المشترى ، من هذه الجهة ، ومن الجهة الجهة الجهة المنات أشار اليها المؤلف

⁽٣) لا يظهّر فيماً اذا كان التغير بارتفاع الاسواق ، ولاق كل ١٠ كانت زياد تهالا ترجم الى تكاليفه أوصنعه ، بل كان ناشئا عن حالتها هى بأن كانت عشراء فولدت مثلا فيزيد ممنها كثيرا . فهذا وأمثاله لا يظهر أن يقال فيه انه تغير يعتد به مقوتا ، ويازم الغاصب بخصو صالقيمة يوم النصب . لان هذا حمل على خصوص صاحبها ولذلك جرى الحلاف في مثله

المغصوب منه لا يُظلم بنقص حقه • فكان فى ذلك الاجتهاد بين هذين • فالسبب فى تملك الغاصب المغصوب ايس نفس الغصب ؛ بل التضمين أو لا ، منضماً الى ماحدث بعد فى المغصوب • فعلى هذا النوع أو شبهه يجرى النظر فى هذه الأمور

والمقصود أن الأسباب المشروعة لاتكون أسباباً للمفاسد، والأسباب الممنوعة لاتكون أسباباً للمصالح. إذ لا يصح ذلك بحال

وعلى هذا الترتيب يفهم حكم كثير من المسائل في مذهب مالك وغيره ففي المذهب أن من حلف بالطلاق أن يقضى فلانا حقه الى زمان كذا، ثم خاف الحنث بعدا م القضاء ، فخالع زوجته حتى انقضى الأجل ووقع الحنث وليست بزوجة ، ثم راجعها _ أن الحنث لا يقع عليه ، وان كان قصده مذهوماً. وفعله مذموماً ، لأنه احتال بحيلة أبطلت حقاً . فكانت المخالعة منوعة و إن أثمرت عدم الحنث ؛ لأن عدم الحنث لم يكن بسبب المخالعة ، بل بسبب أنه حنث ولا زوجة له . فلم يصادف الحنث محلا

وكذلك قول اللخمى فيمن تصد بسفره الترخص بالفطر فى رمضان ، أن له أن يفطر و إن كره له هـذا القصد ، لأن فطره بسبب المشقة اللازمة للسفر، لا بسبب نفس السفر المكروه ، و إن علل الفطر بالسفر فلاشتاله على المشقة لا لنفس السفر ، و يحقق ذلك أن الذى كره له ، السهر الذى هو من كسبه ، والمشقة خارجة عن كسبه ، فليست المشقة هى عين المكروه له ، بل سببها ، والمسبب في الفطر

الموافقات ج ١ _ م - ١٦

قاما لو فرضنا (١) أن السبب المنوع لم يشمر ما ينهض سبباً لمصلحة ، أو السبب المشروع لم يشهر ما ينهض سبباً لمفسدة ، فلا يكون عن المشروع مفسدة تقصد شرعاً ، ولا عن المنوع مصلحة تقصد شرعاً ، وذلك كحيل (٢) أهل العيدة في جعل السلعة واسطة في بيع الدينار بالدينار بن الى أجل . فهنا طرفان وواسطة: طرف لم يتضمن سبباً ثابتا على حال ، كالحيلة المذكورة ، وطرف تضمن سببا قطعا أو ظنا ، كتغيير المغصوب في يد الغاصب ، فيملكه على التفصيل المعلوم . وواسطة لم ينتف فيها السبب ألبتة ، ولا ثبت قطعا (٣) . فهو محل أنظار المجتهدين

حرين فصل آ

هذا كنّه اذا لظرنا الى هذه المسائل الفرعية بهذا الأصل المقرر ، فان تؤمّلت من جهة أخرى كان الحكم آخر ، وتردد الناظرون فيه ، لأنه يصير محلا لاتردد . وذلك أنه قد تقرر أن إيقاع المكاف الأسباب فى حكم إيقاع المسببات، و إذا كان كذلك اقتضى أن المسبب فى حكم الواقع باختياره ، فلا يكون سببا شرعيا ، فلا يقع له مقتضى : فالعاصى بسفره لا يقصر ولا يفطر ، لأن المشقة كأنها واقعلة بفعله ، لأنها ناشئة عن سببه ، والمحتال للحنث بمخالعة امرأته ، لا يخلصه احتياله من الحنث ، بل يقع عليه اذا راجعها ، وكذلك المحتال لمراجعة زوجته بنكاح المحتلل ، وما أشبه ذلك . فهنا اذا روجع الأصلان كانت المسائل في محل الاجتهاد . فمن ترجح عنده أصل قال مقتضاء والله أعلم

⁽١) أي فالامثلة المتقدمة جميعها مثمر قالداك

⁽٢) فالحيلة مدخول فيها على أنها عقدة واحدة في صورة عقدتين . فليس هناك شيئان احدها يعتب بها . بخلاف سائر الائمث السابقة فتأمل

⁽٣) يحسن مراعاة الظن أيضا ، ايتقابل مع سايقه الذي اعتبره فيه ، حتى تصبح المقابلة

ا فصل (١) إ

ماتقدم في ه مذا الأصل نظر من مسببات الأسباب من حيث كانت الأسباب مشروعة أو غير مشروعة ، أى من جهة ما هى داخلة تحت نظر الشرع ، الا من جهة ما هى أسباب عادية لمسببات عادية ، فإنها إذا نظر اليها من هذا الوجه كان النظر فيها آخر . فان قاصد التشفى بقصد القتل متسبب فيا هو عنده مصلحة أو دنع مفسدة . وكذلك تارك العبادات الواجبة ، إنما تركها فراراً من اتماب النفس ، وقصداً الى الد عة والراحة بتركها فهو من جهة ماهو فاعل باطلاق ، أو تارك باطلاق ، متسبب في درء المفاسد عن نفسه ، أو جلب المصالح لما بكاكان الناس في أزمان الفترات ، والمصالح والمفاسد هذا هي المعتبرة علائمة الطبع ومنافرته . فلا كلام هنا في مثل هذا

المسألة الثانية عشرة

الأسباب من حيث هي أسباب شرعية لمسببات إنما شرعت لتحصيل مسبباتها ، وهي المصالح المجتلبة ، أو المفاسد المستدفعة

والمسببات بالنظر الى أسبابها ضربان: أحدها ماشرعت الأسباب (٢) لها ، إما بالقصد الأول وهي متعلق المقاصد الأصلية (٣) أو المقاصد الأول

⁽۱) يقصدبه ايضاحاللا صلى السابق في المسألة عويدفع به الميقال: كيف لا تكون الاسباب الممنوعة سببا للمصالح والعاقل لا يغطها الا وهي سبب في مصالحه وأغراضه ومحصله أنه ليس المراد بالمصلحة ماهي ملائمة لطبعه أو منافرة . بل ما يعتد بها الشارع ويرتب عليها مقتضياتها (۲) أي عالم أو ظنا بدليل متابليه والحجاء له في بيأنه لهذا القسم

⁽٣) سيأتي أنها مالم يكن فيها حظ ناحكاف بالقصاء الاثول وانها هي الواجبات العينية والكفائية ومقابلها ماكان فيه حظ للحكاف ولم يؤكد الشارع في طابها احالة على ماجبل عليه طباعه من سد الحلات وونيل الشهوات وبيأنه في المسألة الثانية من النوع الرابع من المقاصد الشرعية

⁽٤) معايرة في العمارة

أيضا، وإما بالقصد الثابي وهي متعلق المقاصد التابعة وكلا الضربين مبين في كتاب المقاصد. والثاني ماسوى ذلك ما يعلم أو يظن أن الأسباب لم تشرع لها، أو لا يعلم ولا يظن أنها شرعت لها أو لم تشرع لها. فتجيء الاقسام ثلاثة: وهيم أحدها في ما يعلم أو يظن أن السبب شرع لا جله فتسبب المتسبب فيه صحيح و لأنه أتى الأمر من بابه، وتوسل اليه بما أذن الشارع في التوسل به الى ماأذن أيضا في التوسل اليه وتوسل اليه بما أذن الشارع قصد بالنكاح مثلا ماأذن أيضا في التوسل اليه وتوسل اليه بما أدن الشارع قصد بالنكاح مثلا التناسل أولا و (٢) ثم يثبعه اتخاذ السكن، ومصاهرة أهل المرأة الشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك، أو الخدمة، أو القيام على مصالحه، أو المتنع بما أحل الله من النساء، أو التجمل عال المرأة أو الرغبة في جماله أو الغبطة بدينها، أو التعمل على ماقصده هذا المسبب مقصود الشارع على الجلة. وهذا كاف. وقد تبين في ماقصده هذا المتسبب مقصود الشارع على الجلة. وهذا كاف. وقد تبين في القول بفساد هذا المتسبب

لايقال: إن القصد الى الانتفاع مجرداً ، لايغنى دون قصد حلّ البضع بالعقد أوّلا ، فإنه الذى ينبنى عليه ذلك القصد. والشارع إنما قصد. بالعقد أوّلا الحلُّ ، ثم يترتب عليه الانتفاع . فإدا لم يقصد إلا مجرد الانتفاع ، فقد تخلف قصده عن قصد الشارع ، فيكون مجرد القصد الى الانتفاع غير صحيح .

(١) لعله سُنط هذا كلة (اذا) . وبعدقوله دلت عليه الشريعة سقطت هذه الجملة (وقصد الشخص المتسبب النكاح التناسل وحده أو هو مع بعض المنافع المذكورة أو مجرد بعض المنافع غير التناسل) صار اذا النح . وبهذا ياتئم الكلام

(٣) فالتناسل مقصد أصلى ، كما في الحديث: (تزوجوا الولود الودود فاني مكانر بكم الامم) فيجاء بصيفة الآمر على طريقة مالم يكن من حظ الذكاف كما يأتى شرحه في كتاب المقاصد. وبقيتها تبع : فالسكن كما في آية (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم) والمال والمقاصد. والجمال المخ كما في الحديث (تنكح المرأة لاربع خصال لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها) والقيام على المسالح كما في حديث جابر بن عبد الله في تزوجه المرأة الثيب القيام على مصالح الحواته. وهكذا الباق . فكام المقاصد للنكاح أقرها الشرع

المسببات منحيث العلم بقصد الشارع لها بالاسباب ثلاثة أقسام ٧٤٥

و يتبيّن هذا بما إذ أراد التمتع بفلانة كيف اتفق ، بحل أو غيره ، فلم يمكنه ذلك الا بالذكاح المشروع ، وقصده أنه لو أمكنه طصل مقصود. • فإذا عقد عليها والحال هذه و فلم يكن قاصداً لحله . وإذا لم يقصد حلها فقد خالف قصد الشارع بالعقد ، فكان باطلا . والحكم في كل فعل أو ترك جار هذا المجرى

لأنا نقول: هو (١) على مافرض فى السؤال صحيح ، وذلك أن حاصل قصد هذا القاصد، أنه لم يقدر على ماقصد من وجه غير حائز، فأتاد من وجه قد جعله الشارع ، وصلا اليه . ولم يكن قصده بالعقدأنه ليس بعقد ، بل قصدانعقاد النكاح بإذن من اليه الاذن ، وأدى ماالواجب أن يؤدى فيه ، لكن مُلجأ الى ذلك ، فله _ بهذا التسبب الجائز _مقتضاد . ويبقى النظر فى قصده الى المحظور الذى لم يقدر عليه . فإن كان عند عزم على المعصية لو قدر عليها ، أثم عند المحققين و إن كان خاطراً على غير عزية ، فغتفر كسائر الخواطر . فلم يقترن إذا بالعقد مايصيره باطلا ، لوقوعه كامل الاركان ، حاصل الشروط ، منتنى الموانع . وقصد مايصيره باطلا ، لوقوعه كامل الاركان ، حاصل الشروط ، منتنى الموانع . وقصد القاصد للمصيان لو قدر عليه ، خارج عن قصده (٢) الاستباحة بالوجه المقصود الشارع . وهذا القصد الثانى موجود (٣) عنده لا محالة . وهو موافق لقصد الشارع . وهذا القصد الثانى موجود (٣) عنده لا محالة به وهو موافق لقصد الشارع . وهذا القصد الثانى موجود (١ عنده لا محالة به ، لأن الحل الناشى عن بوضع السبب المشروع و إن غفيل عن وقو الحل به ، لأن الحل الناشى عن السبب ليس بداخل (١ عمد المحالة به ، لأن الحل الناشى عن السبب ليس بداخل (١ عمد المحالة) تقدم

﴿ وَالتَّانِّي ﴾ ما يعلم أو يظن أن السبب لم يشرع لأجله ابتداء (٥) . فالدليل

⁽١) أي العقد

⁽٢) أي منفصل عنه ولا يضره لانفكاكه عنه

⁽٣) أى حكماكما يقتضيه فرض السؤال وكما يشير اليه قوله وأما الزام قصد الحل الغ

⁽٤) فهو مسبب لا يلزم قصده ولا عدم قصده لا منه فعل غيره

⁽ه) أَى انه لَيْس مَن مُقاصدالشرع بهذاالسبب ،وانكانوَّد يترتبعلى مسببه، كالطلاق والعتق بالنسبة لمقد النكاح والبيع ،فالطلاق لا يكون الاعن ملك . كما لا يكون هدم البيت الاعن بناء يهدم . ولكن الطلاق ، والعتق وهدم البيت ، لم تقصداً لذكاح ،والبيع ،و بناء البيت

يقتضى أن ذلك التسبب غير صحيح ، لأن السبب لم يشرع أولا لهذا المسبب المفروض ، و إذا لم يشرع له فلا يتسبب عنه حكمته في جلب مصلحة ولا دفع مفسدة ، بالنسبة الى ماقصدبالسبب. فهو إذاً باطل. هذا وجه

ووجه ثان : وهو أن هـ ذا السبب بالنسبة الى هـ ذا المقصود المفروض غير مشروع ؛ فصار كالسبب الذى لم يشرع أصلا · و إذا كان التسبب غير المشروع أصلا لا يصح ؛ فكذلك ما شرع إذا أخذ لما لم يشرع له

ووجه ثالث: أن كون الشارع لم يشرع هذا السبب لهذا المسبب المعين ، دليل على أن فى ذلك التسبب مفسدة لامصلحة ، أو أن المصلحة المشروع لها السبب منتفية بذلك المسبب ، فيصير السبب بالنسبه اليه عبثا ، فإن كان الشارغ قد نهى عن ذلك التسبب الخاص ، فالأمر واضح ، فاذا قصد بالنكاح مثلا التوصل الى أمر فيه إبطاله كذكاح المحلّل، أو بالبيع التوصل الى الربا مع إبطال البيع ، وما أشبه ذلك من الأمور التي يعلم أو يظن أن الشارع لا يقصدها ، كان هذا العمل باطلا لمخالفته لقصد الشارع في شرع النكاح والبيع ، وهكذا سائر الأعال والتسببات العادية والعبادية

فان قيل : كيف هذا الوالناكح في المثال المذكور وان كان قصدرفع النكاح بالطلاق لتحل للأول ، فما قصده إلا ثانيا عن قصد النكاح ، لأن الطلاق لا يحصل الا في ملك نكاح . فهو قصد نكاحا يرتفع بالطلاق . والنكاح من شأنه ووضعه الشرعي أن يرتفع بالطلاق ، وهو مباح في نفسه ، فيصح ، لكن كونه قصد مع ذلك التحليل للأول أمر آخر ، و إن كان مذموما . فإ نه اذا اقترن أمران مفترقان في أنفسهما فلا تأثير لأحدهما في الآخر ، لا نفكاك أحدهما من الآخر تحقيقا ، كالصلاة في الدار المفصوبة (1)

وفي الفقه مايدل على هذا:

 ⁽١) أي فهو مما يتوجه فيه النهى لو صف منفك ، لا للذات ولا لوصف الازم . ومعروف أن فيه خلافا في فساده وعدمه

نقد اتفق مالك وأبوحنيفة على صحة التعليق في الطلاق قبل النكاح، والعتق قبل الملك ، فيقول الرَّجنبية : إن تزوجتك فأنت طالق ، وللعبد . ان اشتريتك فأنت حر ، ويلزمه الطلاق إن تزوج ، والعتق إذا اشترى . وقد علم أن مالكا وأبا حنيفة يبيحان (١) له أن يتزوج المرأة وأن يشتري العبد ، وفي البسوطة عن مَالكَ _ فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها الى ثلاثين سنة ثم يخاف العنت_ قال : أرى له جائزا ان يتزوج ولكن ان تزوج طلقت عليه . مع أن هذا النكاح وهذا الشراء ليس فيهماشيء مما قصده الشارع بالقصد الأول ولا بالقصد الثاتي إلا الطارق والعتق ؛ ولم يشرع النكاح الطلاق ، ولا الشراء الخروج عن اليه ، و إنما شرعا لأمور أخر، والطلاق والعتاق من التوابع غير المقصودة في مشروعيتهما. فما جاز هذا إلا لأنوقوع الطلاق أو العتق ثان عن حصول النكاح أو الملكوعن القصد اليه ؛ فالناكح قاصد بنكاحه الطلاق ، والمشترى قاصد بشرائه العتق . وظاهر هذا القصد المنافاة لقصد الشارع، ولكنه مع ذلك جائز عند هذين الإمامين . وإذا كان كذلك فأحدالاً مرينجائز : إما جواز التسبب بالمشروع الى مالم يشرع له السبب ، و إما بط إن هذه السائل

وفي مذهب مالك من هذا كثير جدا: ففي المدونة فيمن نكح وفي نفسه أن يفارق (٢) أنه ليس من نكاح المتعة . فإذا الذا تزوج المرأة ليمين لزمته أن يتزوج على امرأته فقد فرضوا المسألة وقال مالك: إن النكاح حازل ، فإنشاء أن يقيم عليه أقام ، و إن شاء أن يفارق فارق ؛ وقال ان القاسم : وهو مما لااختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سممنا. قال وهو عندنا نكاح ثابت الذي (٣) يتزوج يريد أن يبر في يمينه .وهو بمنزلة من يتزوج المرأة للذة يريد أن يضيب مُنهَا عَلا يريد حبسها ولا ينوى ذلك على ذلك نيته واضاره في تزويجها. فأمرهما

⁽١) أى فيحكمان بصحة التسبب مع أنه مما علم أن السبب لم يشرع له (٢) لكنه لم يحدد مدة ، على ماياً تى لمالك

⁽٣) أي نكاح الذي الخ

واحد . فان شاءآ أن يقيما أقاء الأنأصل النكاح حلال • ذكرهذه في المبسوطة . وفي الكافى ــ في الذي يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته أن يطلقها بعد السفر . أن قول الجهور جوازه

وذكر ابن العربي مبالغة مالك في منع نكاح المتعة ، و أنه لا يجيزه بالنية ؟ كأن يتزوجها بقصد الإقامة معها مدة وان لم يلفظ بذلك . ثم قال : وأجازه ساثر العلماء ومثل بنكاح المسافرين . قال : وعندى أن النية لا تؤثر في ذلك ؟ فإ نا لو ألزمنه أن ينوى (١) بقلبه النكاح الأبدى . لكان نكاحاً نصرانياً ، فإ نا لو ألزمنه أن ينوى (١) بقلبه النكاح الأبدى . لكان نكاحاً نصرانياً ، فإ ذا سلم لفظه لم تضرق نيته ، ألا ترى أن الرجل يتزوج على حسن العشرة رجاء الأبدية ، فإن وجدها و إلا فارق ؟ كذلك يتزوج على تحصيل العصمة ؟ فان اغتبطار تبط، فإن وجدها و إلا فارق ؟ كذلك يتزوج على تحصيل العصمة ؟ فان اغتبطار تبط، و إن كره فارق . وهذا كلامه في كتاب الناسخ والمنسوح . وحكى اللخمي عن مالك فمن نكح لغر بة أو لهوى ليقضى أربه و يفارق ، فلا بأس

فهذ، مسائل دلّت على خلاف ما تقدم فى القاعدة المستدل عليها. وأشدُها (٢) مسألة حل اليمين ، لا نه لم يقصد النكاح رغبة فيه ، و إنما قصد أن يبر في يمينه ، ولم يشرع النكاح لمثل هذا . ونظائر ذلك كثيرة ، وجميعها صحيح مع القصد المخالف لقصد الشارع ، وما ذلك إلا لا نه قاصد للنكاح أولا ثم الفراق ثانيا ،

⁽۱) فرق بين أن ينوى النكاح الابدى وبين الاينوى النكاح لمدة وهو ما يشترطه مالك والتنظير أيضا ناب ، لأنه متزوج على الابدية ان حسنت عشرتها ، فليس فيه دخول على التوقيت القطمي وهو نكاح المتمة

⁽۲) وانماكان هذا أشدها لانه قصد الا يدخل بها ولا يرتب المسببات مطلقا على سببها وهو العقد . ولكنه في الامثلة الاخرى يرتب المسبب ويتمتم لكن لا على الوجه المعروف للشرع في النكاح مثلا . وظاهر أن الكلام في الأمثلة التي بعد قوله (وفي مذهب مالك من هذا كثير) ولا يدخل في المفضل عليه المسائل السابقة من المحلوف بطلاقها والمعلق حريته على مشتراه ، فلا تظهر الافضلية في الشدة . بل قد يقال العكس ، لان النكاح المقصود به بر المجين يمكنه أن يرتب عليه حكمته ويستمسك بها ، بخلاف المحلوف بطلاقها

وها قصدان غير متلازمين . فإن جعلتهما متلازمين في المسألة الأولى (١) بحيث. يؤثر أحدها في الآخر ، فليكن كذلك في هذه المسائل ، وحينئذ يبطل جميع ماتقدم (٢) فعلى الجلة يلزم: إما بطلان هذا كله ، وإدا بطلان ماتقدم

فالجواب من وجهين: أحدها إجمالي ، والآخر تفصيلي ، فأما الاجمالي فهو أن نقول: أصل المسألة صحيح لما تقدّ ممن الأدلة . وما اعترض به ليس بداخل تحتها ولا هي منها ، بدليل قولهم بالجواز والصحة فيها . فما اتفتوا منها على جوازه فلسلامته من مقتضي أصل المسألة . وما اختلفوا فيه فلدخوله عند المانعين تحتها ، ولسلامته عند المجيزين ، لأن العلماء لا يتناقض كلامهم ، ولا ينبغي أن يحمل على ذلك ماوجد الى غيره سبيل ، وهذا جواب يكفى المقلد في النقه وأصوله ، ويورد على العالم (٣) من باب تحسين الظن بمن تقدم من السلف الصالح ، ليتوقف و يتأمل و يلتمس الخرج ولا يتعسف بإطلاق الرد

وأما التفصيلي فنقول: إن هذه لمسائل لا تقدح فيا تقدم ع أمامسألة التعليق فقد قال القرافي: إنها من المشكلات على الإمامين، وإن من قال بشرعية النكاح في صورة التعليق قبل الملك، فقد التزم المشروعية مع انتفاء الحكمة المعتبرة فيه شرعا. قال: وكان يلزم أن لا يصح العقد على المرأة ألبتة ع لكن العقد صحيح إجماعاً و فدل على عدم لزوم الطلاق تحصيلا لحكمة العقد. قال: فيث أجمعنا على شرعيته دل ذلك على بقاء حكمته، وهو بقاء النكاح المشتمل على مقاصد، قال: انتهى قوله وهو عاضد (1)

⁽١) • سألة نكاح المحال

⁽٢) من هذا الآصل وهو أن الدليل يقتضي أن هذا التسبب غير صحيح

⁽٣) أي المجتهد ، أي يعرض عليه ليتنبه . وذلك من تحسين الظن به

لما تقدّم • ولكن النظر فيه راجع الى أصل آخر ندرجه أثناء هذه المسألة الضرورة اليه . وهي :

المسائد الثالثة عشرة

وذاك أن السبب المشروع لحكه لا يخلو أن يُملم أو يظن وقوع الحكة به ، أو لا . فإن علم أو ظن ذلك فلا إشكال في المشروعية ، و إن لم يعلم ولا ظن ذلك فهو على ضربين : أحدهما ان يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة . أو لأمر خارجي

فان كان الأول ارتفعت المشروعية أصلا ، فلا أثر للسبب شرعاً البتة المناسبة الى ذلك المحل ، مثل الزجر بالنسبة الى غير العاقل إذا جنى ، والعقد على الحمر والخمر والخمر والخمر والخمر والخمر والطلاق النسبة الى الأجنبية (١) ، والعتق بالنسبة الى ملك الغير (٢) . وما أشبه ذلك . وكذلك العباد ت و إطلاق التصرفات بالنسبة الى غير العاقل ، وما أشبه ذلك . والدليل على ذلك أمران : «الأول» ان أصل السببقد فرض أنه لحكمة ، بناء على قاعدة إثبات المصالح حسما هو مبين في موضعه ، فلو ساغ شرعه مع فقد آنها على قاعدة إثبات المصالح حسما هو مبين في موضعه ، فلو ساغ شرعه مع فقد آنها جلة لم يصح أن يكون مشروعاً ، وقد فرضناه مشروعاً ، هذا خلف . «والثانى» أنه لوكان كذلك لزم أن تكون الحدود وضعت لغير قصد الزجر ، والعبادات لغير قصد الخضوع لله ، وكذلك سائر الأحكام . وذلك باطل باتفاق القائلين بتعليل الأحكام ،

وأما إن كان امتناع وقوع حكم الاسباب _وهى المسببات لأمرخارجى ، مع تقبول الحل من حيث نفسه ، فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجي في شرعية السبب ?

⁽۱) ، (۲) أى بدون تعليق

أُم يجرى السبب على أصل مشروعيته ? هذا محدمل ؛ والخلاف فيه سئة وللمجيز أن يستدل على ذلك بأمور :

﴿ أحدها ﴾ أن القاعدة الكالية لاتقدح فيها قضايا الأعيان ولا نوادر التخلف • وسيأتي (١) لهذا المعنى تقرير في موضعه إن شاء الله

﴿ وَالنَّانِي ﴾ وهو الخاص بهذا المكان _أن الحكمة إما أن تعتبر بمحلَّها وكونه قابلًا لها فقط، و إما أن تمتبر بوجودها فيه . فإن اعتبرت بقبول المحل فقط فهو المدّعي . والمحلوف بطلاقها في مدألة التعليق قابلة للعقد عِلْمها مرخ الحالف وغيره ، فلا يمنع ذلك إلا بدليل خاص في المنع . وهو غير موجود. و إن اعتبرت بوجودها في المحلِّ^(٢) لزمأن يعتبر في المنع فقد انها مطلقاً لمانع أو لغبرمانع؛ كسفر الملك المترفه فإنه لامشقة له في السفر أو هو مظنة لعدم وجود المشقة، فكان القصر والفطر في حقه ممتنعين • وكذلك إبدال الدرهم بمثله. و إبدال الدينار بمثله ، مع أنه لافائدة في هذا العقد ، وما أشبه ذلك من المسائل التي نجد الحكم فيها جاريًا على أصل مشروعيته ، والحكمة غير موجودة

ولا يقال (٣) : إن السفر مظنة المشقة بإطلاق ، و إبدال الدرهم بالدرهم مظنة

^{﴿ (}١) في كتاب المقاصد في المسالة العاشرة • أي فحيث إن المحل قابل فني ذاته ، فتخلف الحكمة في هذا الفرد بخصوصه لامرخارج لايضر في اطراد الحكم، كالملك المترفه مثلا لامشقة في سفره ومم ذلك يطرد ممه حكم السفر من قصر وفطر . ولذلك يقال فيمن علق الطلاق على النَّكَاح : المحل قابل للعكمة والما تم خارج ، فيجرى التسبب على أصله وهذا الدليل عام في المسائل الفقهية لا يخص موضع تخلف الحكمة عن سببها

⁽٣) أي ردا على اعتبار مجرد قابلية المحل ، وعلى الاستناد في ذلك الى أن الحكمة غير موجودة فعلا في مسألة الملك المترفه المسافر ،وكذا في مسألة ابدال الدينار بمثله، وأمثال ذلك. أى لا يقال نحن لا نقارن خصوص الملك المترفه بمسألة نكاح المحلوف بطلاقها . بل انما يلزم أن نقارن السفر مطلقا بنكاح المحلوف بطلاقها . يعني والسفر في ذاته مظنة المشقة وان لم توجد في بعض الاذراد النادرة كَالملك مثلاً. أما مسألة نكاح المحلوف بطلاقهـــا فليــت مظـةً

لاختلاف الأغراض باطلاق ، وكذلك سائر المسائل التي في معناها. فليجز التسبب باطلاق ، بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها بإطارق ، فإنها ليست بمظنة للحكمة ، ولا توجد فيها على حال

لأنّا نقول: (١) انما نظير الدفر بإطلاق ، نكاح الأجنبية باطلاق . فإن قلتم باطلاق الجواز مع عدم اعتبار وجود المصلحة في المسألة المقيدة ، فلتقولوا بصحة نكاح المحاوف بطلاقها ؛ لأنهاصورة مقيدة من مطلق صور نكاح الأجنبيات . يخلاف نكاح القوابة المحرّمة كالأم والبنت مثلا، فإنها محرّمة بإطلا: فالحل غير قابل بإطلاق . فهذا من الضرب الأول . وإذا لم يكن ذلك (٢) فلابد من القول به في تلك المسائل . وإذ ذلك يكون بعض الأسباب مشروعا وان لم توجد الحكمة ولا مظنها عاذا كان المحل في نفسه قابلا ؛ لأن قبول المحل في نفسه مظنة المحكمة وإن لم توجد وقوءاً . وهذا معقول

﴿ والثالث ﴾ أن اعتبار وجود الحكمة في محل عيناً لا ينضبط ، لأن تلك الحكمة لا توجد الا ثانياً عن وقوع السبب و فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها و فكم من طلق على أثر ايقاع النكاح ، وكم من نكاح فسخ إذ ذاك لطارى، طرأ أو مانع منع واذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح

وجود الحسكمة فى أى فرد فضلا عن الفرد النادر .وعلى ذلك لا يصح أن تجعل هذه المسألة من هذا الباب . يعنى فعلى فرض أن المحل قابل فهو قبول ذهنى صرف لا محتمل تحققه . بخلاف. مسألة الملك والدينار ، فالمحل قابل ويتحقق وجود الحسكمة فى السفر المطلق . لان المقيس عليه السفر باطلاق ، وغالبه تتحقق فيه الحسكمة ، أما هنا فسلا تتحقق الحكمة فى مسألة المحاوف. بطلاقها ولا فى فرد

⁽۱) أى فالمقارنة على ماصورتم غير مستقيمة ، لانه يسلزمأن يقارن المطلق بالمطلق. والمطلق هنا نكاح الاجنبية حلف بطلاقها أولا . هذا هو الذى ينارن بالسفر ، طلقا . فاذا قلتم باطلاق. الجواز في السفر ولو لم تتحقق المشقة في مثل مسألة الملك ، فلتقولوا باطلاق الجواز في زواج الاجنبية وان لم تتحقق الحكمة من النكاح في المحلوف بطلاقها

⁽٢)أى اذاً لم يكن المحل غير قابل ، بل كان قابلاو ن منم منه مانع خارج، صح التسبب . وتحمل عليه المسائل المتقدمة التي استشكامها القراق . فمنحل الاشكال

توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة ، لأن الحكمة لاتوجد الا بعد وقوع السبب. وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة .وهو دور محال . فاذاً لابد من الانتقال الى اعتبار مَظنة قبول المحل لها على الجلة (١) كافياً

والمانع أيصا أن يستدل على ماذهب اليه بأوجه ثلاثة:

(أحدها) أن قبول المحل إما أن يعتبر شرعاً بكونه قابلافي الذهن خاصة (٢) وإن فرض غير قابل في الخارج؛ فما لا يقبل (٣) لا يشرع التسبب فيه. وإما بكونه توجد حكمته في الخارج، فمالا توجد حكمته في الخارج لا يشرع أصلا كان في نفسه قابلا لها ذهنا أولا. فأن كان الأول فهو غمر صحيح؛ لأن الأسباب المشروعة أنما شرعت لمصالح العباد ،وهي حكم المشروعية ؛ فما ليس فيه مصلحة ولا

⁽١) انماقال على الجملة ليصبح السكلام فتدخل مسألة الملك مثلاو نسكاح الاعجنبية المحلوف بطلاقها .أما على التفصيل فان اعتباره ينقض كشيرا من المسائل المحكوم فيها باطراد السبب، وهي مالم توجدفها مظنته في خصوص المحل مهاكان قابلا وجاء المانع من أمر خارج #لكن يبقى الكلام في تحديد المعني الذي أفاده هذا الدليل الثالث . وبالتأمل فيه تجده دليلا ثمانيا على عدمصحة اعتبارالحكمة بوجودهاق المحل،وقداستدلعليهأ ولابأنه يلزمه باطل وهوكون المسائل الشرعيةالمذكورة في قصر وفطر الملك وابدال الدرهم بالدرهم باطلة مم انها متفق عليها .ثم استدلءليه هنا بأمر عقلي وهو ان الحكمة لا توجد الا بعــد وقوع السبب وقد فرضنا وقوعالسبب بعد وجود الحسكمة وهو دور باطل.فما آدى اليه وهو اعتبار وجودها في المحل باطل فلابدمن اعتبار مظنة قبول المحل اجمالا . وعليه فهو وان كان دليلا ثالثا على أصل الموضوع وهو أن الاعتبار بقبول المحل ولو منم من الحـكمةامر خارج، الا أنه يشترك مــم الدليل الثانى في الفرض الذي بنيا عليه وهو آعتبار الحكمة بوجودها في المحل. وهذا الفرض كان أحد فر صنن ادر حما تحت قوله (والدليل الثاني) محصل مهذا الصنيع شيء من الغموض في وضع هذا الدليلّ الثالثُو توجهه . فما جعله الدليل الثاني في الحُقيقة تحتُّهُ الدَّليلانُ الثاني والثَّاتُ بقىشىء آخر وهوقوله(وقدفرضناوقوعالسبب مدوجودالحكمة ،هذاغيرظاهر فان المفروض هوان اعتبارااسب بعد وجود الحكمة لا وجوده ولا يمحصل الدور الابناء على ا فرضه من الوقف كل من الوجودين على الآخر لان الوقفوجود الحكمةعلى وقوعالسببثم الوقف إعتبارالسبب ومشروعيتهءلي وجود الحكمة لادور فيه فلايتم هذا الدليل أذا لوحظ فيسه مسألة الدور ولكنه يمكن تمامه بما قاله قبـــلالــكلام في مقدماتالدور (٢)كنكاحالمحلوف بطلاقها مثلا فانفرض حصول الحــكمة فيها عقلا مع وجود هذاالتعليق

⁽٣) أَى دُهنا . وأما مايقبل ولو ذهنا فقط فيشرع فيه التسبب

هو مظنة مصلحة موجودة في الخارج، فقد ساوى مالا يقبل (١) المصلحة لافي الذهن ولا في الخارج، من حيث المقصد الشرعي . واذا استويا امتنعاأ و جازا ، لكن جوازها يؤدي الى جواز ما اتفق على منعه و فلابد من القول عنعهما وطلقا . وهو المطلوب .

(والثاني) أنا لو أعملنا السبب هنا ، مع العلم بأن المصلحة لا تنشأ عن ذلك السبب ولا توجد به ، لكان ذلك نقضاً لقصد الشارع في شرع الحكم ، لأن التسبب هنا يصير عبثاً . والعبث لايشرع ، بناء على القول بالمصالح . فلا فرق بين هذا و بين القسم الأول. وهذا هو معنى كلام القرافي (٢)

(والثالث) أن جواز ما أجير من تلك المسائل ، إنما هو باعتبار (٣) وجود الحَكَمَة ؛ فإن انتفاء المشقة بالنسبة إلى الملك المترفه غير متحقق، بل الظرم بوجو دها غالب ، غير أن المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط، فنصب الشارع المظنة في موضع الحكمة ، ضبطاً للقوانين الشرعية : كما جعل التقاء الختانين ضابطاً لمسبباته المعلومة ، وأن لم يكن الماء عنه ؛ لأنه مظنته . وجعل ا الاحتلام مظنة حصول العقل القابل للتك يف ؛ لانه غير منضبط في نفسه . الى أشياء من ذلك كنيرة . وأما ابدال الدرهم عثله ، فالماثلة من كل وجه قد لا تتصور عقلاً ، فإنه ما من ممائلين إلا وبينهما افتراق ولو في تعييمهما ، كما أنه ما من مختلفين إلا وبينهما مشابهة ولو في نفي ماسواهما عنهما . ولو فرض التماثل من كل وجهفهو نادر، ولا يعتد بمثله أن يكون معتبراً .والغالب المطّرداختلاف الدرهمين و الدينارير . ولو بجهة الكسب (١) . فأطلق الجواز لذلك . واذا كان ذلك

⁽١) وذلك كنكاح القرابة المحروة المتفق على ونعه (٢) أي فقوله:(وكان يلزم ألا يصح العقد ألبتة)

⁽٣) أى فلا بد من وجود مظنة الحكمة تفصيلا .وهي،وجودة كـ الله في مسألة الملك. والمثقات تيناوتة في الاشخاص والأحوال ، دبي الملك المترفه يحصل له مشقة في السَّفر تناسبه. وَاذَا فَرَضَأَنَهُ لَمْ يَحْصُلُ لَهُ مَشْقَةً فَلَا يَضْرُ ۚ لَا لَنْ الصَّابِطُ هُو الْمَظْنَةُ وهي متحققة فيه , دون مسائل النكاح والعتق المتقدمة لا ثنه لا يوجد فيها مظلة الحكمة مطلقا بل مقطوع فيهابعدم

⁽٤) أي البرىء من الشهرة وغير البرىء ، أي فان لم يوجه اختسلاف في ال الدينارين وأوصافها اللازمة وفقد وجد بأوصاف أخرى لاحقة لها كاأشار الله

كذلك ، فلا دليل في هذه المسائل على مسألتنا

مرز فصل الله

وقد حصل في ضمن (١) هذه المسألة الجواب عن مسألة التعليق. وأما مسألة النكاح للبر في اليمين وما ذكر معها (٢) ، فإ نه موضع فيه احتمال للختلاف، و إن كان وجه الصحة هو الأقوى فمن نظر إلى أنه نكاح صـدر من أهله في محله القابل له كما تقدم بسطه ، لم يمنع . ومن نظر الى أنه _ لمّا كان له نية المفارقة أو كان مظنَّةً لذلك _ أشبه النكاح المؤقت ، لم يجرر . هذا وان كان ابن القاسم لم يحك في مسألة نكاح البرّ خلافاً ، فقد غمزه هو أو غيره بأنه لا يقع به الا حصان. أ وهذا كاف فيما فيه من الشبهة . فالموضع مجال نظر المجتهدين . واذا نظرنا الى مذهب مالك ، وجدنا نكاح البر نكاحاً مقصوداً لغرضه المقصود ، لكن على أن يرفع حكم اليمين . وكونه مقصودا به رفع اليمين ، يكفى بأنه قصد السكاح المشروع الذي تحل به المرأة للاستمتاع وغيره من مقاصده، إلا أنه يتضمن رفع اليمين وهذا غير قادح. وكذلك النكاح لقضاء الوطر مقصود أيضاً ، لأن قضاء الوطر من مقاصده على الجلة ، ونيه الفراق بعد ذلك أمر خارج الى مابيده. من الطائق الذي جعل الشارع له . وقد يبدو له فلا يفارق . وهذا هو الفرق بينه وبين نكاح المتعة . فإنه في نكاح المتعة بان على شرط التوقيت

وكذلك ذكاح التحليل لم يقصد به مايقصد بالنكاح ؛ أنما قصد به تحليلها

⁽١) بناء على القول باجراء السبب على اصله ولو لم توجد الحكمة بالفعل متى كان المحل

وابلا في ذاته وكان الهانم خارجا عنه (۲) هذه المسائل أيسر كثيرا من مسألة التعليق ، لا أن التعليق لا يتأتى فيه تحقق الحكمة بوجه. أما هذه فانها لامانع من تحقق الحكمة فيها ووجود منافع النكاح ومقاصده المكمة عنية أنه لا بسها قصد قضاء اللذة ولو لم ينو التمسك بها، أوحل اليمين يعني والغالب أنه لاَّ يتمسكُ بها ،أو قضاء شهوته مدة اقامتــه حٰتى اذا سافر فارق ،وهكذَّامن المقاصد التي لا تناسبًا لزوجِيةً أولًا تتفق مع المعتبرفيها، وكاما لا تنافي تحقق المقاصدالمشروعة بالنكاح ً فصار الفرق أنّ كلا من التعليق وهذه المسائل المحلّ فيها قابل لحصول الحكمة أكن يوجد في. الاولى مانع من العصول وفي هـند المسائل لا مانع منه

المطلق الأول، بصورة نكاح زوج غير، الابحقيقته . فلم يتضمن غرضا من أغراضه التي شرع لها . وأيضًا فمن حيث كان لأجل الغير، لا يمكن فيه البقاء معها عرفًا أو شرطاً ، فلم يمكن أن يكون نكاحاً يمكن استمراره . وأيضا فالنص (١) يمنعه عتيد ، فيوقف عنده . على أنه لو لم يكن في نكاح الحلال تراوض ولا شرط، وكان الزوج هو القاصد لذلك ، فإن بعض العلماء يصحح هذا النكاح ، اعتماراً بأنه قاصد للاستمتاع على الجلة ، ثم الطلاق . فقد قصد على الجلة ما يقصد بالنكاح من أغراضه المقصودة ، ويتضمن (٢) ذلك العود الى الأول ان اتفق ، على بالنكاح من أغراضه المقصودة ، وذلك بحكم التبعية . و إن كان هذا من الأقوال المرجوحة ، فلا يخلون وجه من النظر

ومما يدل على أن حل اليمين اذا قصد بالنكاح لايقدح فيه ، أنه لو نذر أو حلف على فعل قربة من صلاة أو حج أو عمرة ، أو صيام أو ماأشبه ذلك من العبادات ، أنه يفعله و يصحمنه قربة . وهذامثله فاو كان هذامن اليمين وشبهه قادحا في أصل العبادة ، لان شرط العبادة التوجه بها الى في أصل العبادة ، لان شرط العبادة التوجه بها الى

⁽١) (لعن الله المحلل والمحلل له) ولعل هذا هو الوجه الوجيه . والا فالتعليق أشد منه بعدا عن صحة التسبب ، لانه لا يترتب عليه ، مقصد من مقاصد الذكاح . بخلاف نكاح التحليل الذي لابد فيه من الوطء وقد يبدو له فلا يفارق كما حصل كشرا فيكون كقضاء الوطر ، وأنكن ورد اللنص فيه بخصوصه لمعن خاص وه فسدة أخلاقية رأى الشارع دفعها بتحريمه ، وأنت إذا تأملت قوله بعد (اذا لم يكن تراوض ولا شرط وكان الزوج هو القاصد فان بعض العالماء يصحح النكاح اعتبارا بأنه الخ) تعلم وجه ماقلنا وان مسألة المنم لا ترجع الى عدم وجود منافع الذكاح الشرعية، لانه مع حصول التصد من الزوج وهو صاحب الشأن كانها حاصلة على الجملة ، ولا الى القصد ، لانه مع حصول التصد من الزوج وهو صاحب الشأن صح النكاح . فالسكام في هذا التراوض المهين المزوج والزوجة والمحلل المؤدى الى انحطاط الاخلاق وقبول الجميع ما يشبه الزنا بمن تعتبر زوجة للاول رحره الله حتى في هذا الوقت نفسه في نظرهم ، وهذا أمر يصدح أن يرجع فيه للوج دان ليعلم مقدار ما يصيب الكرامة وعزة اللفس من جرائه

⁽۲) أى يتضمن نكاح التحليل مع مقاصد النكاح الاصلية ـقصده أن تعود إلى الزوج الاول ان كان هناك اتفاق وشرط نوقال بعضهم بل لا يتضمن حتى مع الشرط ،وانما هو أمر تبعى وليس مقصودا أصليا فلا يمنم صحة المقد

المعبود قاصداً بذلك التقرب اليه . فكما تصح العبادة المنذورة أو المحلوف عليها وإن لم يقصد بها إلا حل اليمين _ وإلا لم يبر فيه فكذلك هذا ، بل أولى . وكذلك من حلف أن يبيع سلعة بملكها ، فالعقد ببيعها صحيح وإن لم يقصد بذلك إلا حل اليمين . وكذلك ان حلف أن يصيدأو يذبح هذه الشاة ، أو ماأشبه ذلك

وهذا كله راجع إلى أصلين:

(أحدهم) أن الأحكام المشروعة للمصالح لايشترط وجود المصلحة في كل فرد من أفراد محالها، و إنما يعتبر أن يكون مظنة (١) لها خاصة.

(والثماني) أن الأمور العادية انما يعتبر في صحتها أن لاتكون مناقضة لقصد الشارع • ولا يشترط ظهورالموافقة • وكلاالأصلين سيأتي ان شاء الله تعالى

سي فصل الله

والقسم الثالث (٢) من القسم الأولهو أن يقصد بالسبب مسبباً لا يعلم ولا يظن أنه مقصود الشارع أو غير مقصود له وهذا موضع نظر، وهو محل إشكال واشتباه . وذلك أنا لو تسببنا لأمكن أن يكون ذلك السبب غير موضوع لهذا المسبب المفروض ؛ كما أنه يمكن أن يكون موضوعاً له ولغيره • فعلى الأولى يكون التسبب غير مشروع • وعلى الثاني يكون مشروعاً . و إذا دار العمل بين أن يكون مشروعاً . و إذا دار العمل بين أن يكون مشروعاً في مشروعاً على المسبب غير مشروع المناب قد فرض مشروعاً على الجلة ؛ فلم لا يتسبب به ؟

⁽۱) أى على الجلة . والا فنكاح حل اليمين مظنة الا يترتب عليه شىء من مقاصد النكاح المذكورة فيهاسبق وأمثالها ،وال كان قد يترتب . وقلنا على الجلة أى باعتبار أنه مطلق نكاح أجنبية مستوف للائركان والشروط . وقوله خاصة توكيد للحصر المستفادمن انما

⁽٢) يظهر أن هذا الموضع يدخل تحتقاعدة الامور المشتبهات

الموافقات ج ١ - م ١٧ -

لأنا نقول: أيما فرض مشروعاً بالنسبة الى شيء معين مفروض معلوم ، لا مطلقاً . و إيما كان يصح التسبب مطلقاً إذا علم شرعيته لكل ما يتسبب عنه على الإطلاق والعموم . وليس مافرضنا الكلام فيه من هذا . بل علمنا أن كثيرا من الأسباب شرعت لأمور تنشأ عنها ، ولم تشرع لأمور و إن كانت تنشأ عنها وتمرتب عليها ؛ كالنكاح فإنه مشروع لأمور كالتناسل وتوابعه ، ولم يشرع عند الجهور للتحليل ولا ماأشبهه ، فلما علمنا أنه مشروع لأمور مخصوصة يشرع عند الجهور للتحليل ولا ماأشبهه ، فلما علمنا أنه مشروع لأمور مخصوصة يمرف الحكم . فلا تصح مشروعية الإقدام حتى يعرف الحكم

ولا يقال : الأصل الجواز

لأن ذلك ليس على الإطلاق. فالأصل في الأبضاع المنع الا بأسباب مشروعة والحيوانات الأصل في أكلها المنع حتى تحصل الذكاة المشروعة والى غير ذلك من الأمور المشروعة بعد تحصيل أشياء الا مطلقاً. فإذا ثبت هذا وتبين مسبب لاندرى: أهو مما قصده الشارع بالتسبب المشروع أم مما لم يقصده وجب التوقف حتى يعرف الحكم فيه ولهذا قاعاة يتبين بها ماهو مقصود الشارع من مسببات الأسباب وما ليس بمشروع وهى مذكورة في كتاب المقاصد

المسألة الرابعة عشرة

كا أن الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمنا ، كذلك غير المشروعة يترتب عليه القصاص ، والدية في مال يترتب عليه القصاص ، والدية في مال الجانى أو العاقلة ، وغرم القيمة ان كان المقتول عبدا ، والكفارة . وكذلك التعدى يترتب عليه الضمان والعقوبة ، والسرقة يترتب عليها الضمان والعقوبة ، والسرقة يترتب عليها الضمان والعقوبة ،

وما أشبه ذلك من الأسباب المنوعة في خطاب التكليف ، المسببة لهذه الاسباب في خطاب الوضع

وقد يكون هذاالسبب الممنوع يسبب مصلحة (١) من جهة أخرى ليس ذلك سببا فيها ، كالقتل يترتب عليه ميراث الورثة ، و إنفاذ الوصايا ، وعتق المدبدرين ، وحرية أمهات الاولاد والأولاد . وكذلك الإتلاف بالتعدى يترتب عليه ملك المتعدى المتلف ، تبعا لتضمينه القيمة . والفصب يترتب عليه ملك المغصوب اذا تغير في يديه ، على التفصيل المعلوم ، بناء على تضمينه . وما أشبه ذلك

فأما الضرب الأول فالعاقل لا يقصد التسبب اليه ؛ لأنه عين مفسدة عليه ، لا مصلحة فيها ، وانما الذي من شأنه أن يقصد ، الضرب الثانى ، وهو إذا قصد فالقصد اليه على وجهين :

(أحدها) أن يقصد به المسبب الذي منع لأجله لاغبر ذلك عكالتشفى (٢) في القتل ، والانتفاع المطلق في المغصوب والمسروق ، فهذا القصد غير قادح في في ترتب الاحكام التبعية المصلحية ، لأن أسبابها اذا كانت حاصلة حصلت

⁽۱) أى يترتب عليه أمر معتد به شرعا له أحكامه ومستتبعاته ، وان كان السبب الممنوع لم يقصد بهذاك في نظر الشارع، كاتقدم في النكاح يترتب عليه الطلاق وان لم يكن من مقاصده لانه لاطلاق الافي ملك عصمة . الا أن هذا يمكن أن يقال في كل ما تضمنته الائسباب الممنوعة لائمها غير مقصودة بالتسبب . بخلاف المشروعة فبعض ما ينبني عليها مقصود بالتسبب (۲) هل يعتبر شفاء النفس من غيظها بقتل من غاظها مصلحة الوكذا مطلق الانتفاع بالمسروق والمغصوب بقطع النظر هما يترتب عليهما من الملك . الظاهر أن ذلك كله لا يسمى مصلحة أعنى أمرا في الضرب الثاني الذي يترتب عليه مصلحة لها توابع كثيرة . وعليه فلايظهر وجه لادراج هذا في الضرب الثاني الذي يترتب عليه مصلحة . وكان يجمل به أن يجعله أمرا ثالثا غير الضربين قادح في ترتب الاحكام المصلحية) يعنى قلك المفصوب ، فيؤخذ منه أن التشفى ليس حكيا مصلحها

مسبباتها ، إلا من باب سد الذرائع ؛ كما في حرمان القاتل و إن كان لم يقصد إلا التشفيّ ، أو كان القتل خطأ ، عند من قال محرمانه . ولكن (1) قالوا اذا تغير المغصوب في يد الغاصب أو أتلفه ، فإن من أحكام التغير أنه إن كان كثيرا فصاحبه غير مختيرفيه ، ويجوز للغاصب الانتفاع به على طمان القيمة ، على كراهية عند بعض العلماء ، وعلى غير كراهية عند آخرين

وسبب ذلك أن قصد هذا المتسبب لم يناقض قصد الشارع فى ترتب هذه الأحكام ؟ لأنها ترتبت على ضان القيمة أو التغير أو مجموعهما • وإنما ناقضه فى إيقاع السبب المنهى عنه • والقصد الى السبب بعينه ليحصل به غرض مطلق ، غير القصد الى هذا المسبب بعينه الذى هو ناشىء عن الضان أو القيمة أو مجموعهما . وبينهما فرق . وذلك أن الغصب يتبعه لزوم الضان على فرض تغيره • فتجب القيمة بسبب التغير الناشىء عن الغصب . وحين وجبت القيمة وتعينت عار المغصوب لجهة الغاصب ملكا له ، حفظا لمال الغاصب أن يذهب باطلا بإطلاق . فصار ملكه تبعاً لإ يجاب القيمة عليه ، لا بسبب الغصب • فانغك

⁽۱) بالتأمل يعرف الفرق بين الفتل والغصب ،حيث أجروا قاعدة سد الذرائع في الاول دون الثاني . فرتبة النفس في حفظ الضروريات غير مرتبة المال. وأيضا في الغصب لا يضيع على المغصوب منه شيء ، فيمكن تدارك حفظ اله بالقيمة ، ولايتأتى ذلك في النفس بمدالقتل .و يمكن مكل قاتل ادعاء قصد التشفى ولو كان قاصد اللتوابع كالميراث ، لانه أمر مستور عنا . فاو أخذ بهذا لطاحت نفوس وهدرت دماء وراء ستار قصد التشفى فقط

⁽٢) أى فقصد الفاصب بالنصب الى مجردالا نتفاع بقطع النظر عن الملك غير القصد من المناصب بالفصب المالملك ، وحيث ان الاخير لم يحصل منه فلايقال: كيف علك بسبب الفصب وقد ناقض قصد الشارع حيث لم يجعل الفصب سببا في الملك ؟ فانه إنما ناقض في فعل السبب الممنوع وسبب الملك هنا ليس هو الفصب الممنوع ، بل السبب التغير والضمان وان ترتبا عليه ، فلم ينبن الملك على سبب ناقض فيه قصد الشارع ويبق الكلام فيما لوقصد بالفصب المتلك ولم يغيره بنفسه بل حصل فيه موجب فوت المفصوب بدون ارادته ، هل يكون حكمه صحة تملكه بالقيمة أم لا كلم يفرقوا في الفروع بين القصدين وعصل موجب الفوت ، كاأنهم لم يفرقوا في قتل العمد بين القصدين وغيره في حرمانه من توابع السبب التي تعود على المقاتل بالماحة

القصدان • فقصد القاتل التشفّى ، غير قصده لحصول الميراث ، وقصد الناصب الانتفاع ، غير قصده لضان النهيمة و إخراج المغصوب عن ملك المغصوب منه • و إذا كان كذلك ، جرى الحركم التابع الذي لم يقصده القاتل والناصب على مجراه ، وترتب نقيض مقصوده (١) فيما قصد مخالفته ، وذلك عقابُه وأخذُ المنصوب من يده أو قيمته • وهذا ظاهر إلا ما سدُت فيه الذريعة

(والثانى) أن يقصد توابع السبب، وهى التى تعود عليه بالمصلحة ضمنا ؟ كالوارث يقتل الموروث ليحصل له الميراث ، والموصى له يقتل الموروث ليحصل له الموصى به ، والغاصب يقصد ملك المغصوب فيغيره ليضمن قيمته و يتملّكه ، وأشباه ذلك ، فهذا التسبب باطل ؛ لأزالشارع لم يمنع تلك الأشياء فى خطاب التكليف ليحصل بها فى خطاب الوضع مصاحة . فليست إذا بمشروعة فى ذلك التسبب . ولحكن يبقى النظر : هل يعتبر فى ذلك التسبب المخصوص كونه مناقضا فى القصد لقصد الشارع عينا (٢) ، حتى لا يترتب عليه ماقصده المتسبب ، فتنشأ من هنا قاعدة (المعاملة بنقيض المقصود) و يطلق الحكم باعتبارها إذا تعين ذلك القصد المفروض ؟ وهو مقتضى (٣) المديث فى حرمان القاتل الميراث ، ومقتضى الفقه فى حديث (١٤) المنعمن جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة ؟

⁽١) وهو مطلق الانتفاع الامقابل

⁽٢) فقد قصدبالسبب بعينه الى المسبب بعينه الذى لم يجعله الشارع من أسبابه. فليس الغصب والسرقة مثلا من أسباب الملك في نظر الشارع، ولكنه قصد الىذلك، فيكون قصدد بعينه مناقضاً لقصد الشارع بعينه

⁽٣) وانَ كَانَ الحديث لم يفرق في القصد، بلقال (القاتل لابرث)فاذا كانقاصداً الميراث بالقتل فظاهر . وان لم يظهر قصده عومل بذلك أيضاسداً الذريعة . ولو قال تتضى الفقه في الحديثين كان أحسن

⁽٤) هو الحديث الطويل الذي كتبه أبو بكر رضى الله عنه الى أنس حين وجهه الى البحرين وفيه : (لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة) أخرج البخارى وأبو داود والنسائل. فيؤخذ منه المعاملة بنقيض المقصود فيما تصد فيه مخالفة النسبب الشرعى

وكذلك ميراث الم توته في المرض ، أو تأبيد التحريم على من نكح في العدة . الى كثير من هذا ، أو يعتبر جعل الشارع ذلك سببا للمصلحة المبرتبة ، ولا يؤثر في ذلك قصدهذا القاصد ، فيستوى في الحكم مع الأول ؟ هذا مجال للمجتهدين فيه اتساع نظر ، ولا سبيل إلى القطع بأحدالامرين ، فلنقبض عنان الكلام فيه فيه اتساع نظر ، ولا سبيل إلى القطع بأحدالامرين ، فلنقبض عنان الكلام فيه في مسائل *

المسألة الأولى

ان المرادبالشرط في هذا الكتاب ماكانوصفا مكم للالمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط ، أو فيما اقتضاه الحكم فيه ، كما نقول ان الحول أو المكان النماء

(٢) يؤخذ من شراح ابن الحاجب أنه كما أن المانع توعان مانع للسبب ومانع للعكم فكذا الشرط شرط السبب وشرط العمكم ،وأن الشرط وطلقا في الحقيقة يرجع الى أنه ما نع ، لكن بجهة عدمه ، والمسمى مانعا منعه بحهة وجوده، وأن شرط السبب يشتمل عدمه على أمرينا فحكمة السبب مثاله البيمسبب في ثيوت الملك، وحكمته حل الانتفاع ، وشرطه القدرة على تسليم المبيع، وعدمالقدرة يفتضّىالمجز عن الانتفاع، وهو بخل بحكمة حلَّ الانتفاع. وشرط الحكم اختلفت عبارتهم فيه : فمن قائل انعدمه يقتضي حكمة تنافي حكمة الحكم. وعند تطبيقه يتعسر وجود حكمتين مطردتين متنافيتين. فلذلك قال غيره : شرط العكم ما اشتمل عدمه على حكمة تنافى نفس الحكم، ومثَّاوه بالصلاة فهي سبب للحكم وهو ترتب الثواب وعدم العقاب،وحكمة الصلاة: التوجه لجناب القدس، وشرطها الطهارة ، فعدم الطهارة يشتمل على أمر هو مخالفة الشارع في جَمَّلُهُ الطَّهَارَةُ شَرَطًا للنَّوابِ، وهذا ينافي الحَكُم وهو حصول الثَّوابِ وعدم العقاب،وانكَّانت حكمة الصلاة وهي مطلق التوجه لجنابالقدشموجودةفيما هو.سمىالصلاةولوبدون الطهارة . وعليه فشرط السبب عدمه يخل بحكمة السبب فيمخل بتسبب الحكم عنهأ يضا. وشرط الحكم يخل بالحكم وان كانت حكمة السبب موجودة، فلنعد الى بيان كلام المؤلفومقارنته بما قالوه: يقول أن الشرط ما كان مكملا للمشروط فها اقتضاه المشروط. أي فيما ترتب على المشروط من الحكمة ، أي واذا كان مكملاً له في حكمت فعدم الشرط مخـل بحكمته . ولا يخني أن هذا هو شرط السبب . ثم قال أو فها اقتضاه الحكم فيه ،أي يكون الشرط مكملا للمشروط لا في حكمته هو بل في الحسكمة التي اقتضاها الحسكم الحاصل بسبب هذا المشروط ، وإذا كان كذلك فعدمه يقتضي حكمة تخل بحكمة الحسكم ، ولا يخلى أنهذاهو شرط الحكم على الرأى الأول الذي اعترض بأنه يتعسر تطبيقه على كل شرط المحكم ، لاستدعائه حكمتين متنافيتين : احداما في عــدم الشرط والاخرى في الحــكم ، وهو مالم يذكروا له مثالا فضلا عنواطراده مكمّل لمقتضى الملك أو لحكمة الغنى ، والإحصان مكمـــل لوصف الزنى في إقتضائه للرجم ، والتساوى فى الحرمة مكمـل لمقتضى القصاص أو لحكمة الزجر ، والطهارة والاستقبال وسنر العورة مكملة افعل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع ، وما أشبه ذلك . وسواء علينا أكان وصفا

وقد علمت مثاله على الرأى الثاني . وهو يريد بادماج النوعين في تعريف واحد جعل الشرط نوعا واحداكما سيأتى له ذلك في المانع أيضًا وبجمل ذلك اصطلاحه . أماأمثاته : فالمثال الأول لشرط السبب لآن ملك النصاب سبُّب لوجوب الزكاة ، وحكمته التي اقتضاها وصف الغنيءوشرط هذا السبب المكمل لهفيهذه الحكمة الحول ويعبارة أخرى امكان النماءءلآن استُقرارحكم الملك أنمأ يكون بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح فقدر له حول جعل مناطالهذا التمكن الذى يظهر به وجه كونهغنياء فعدم الشرط وهو التمكن ينافى حكمة السبب وهي الغني ، وعليه فمتى اختلت حكمة السبب لمسدم الشرط فلا يترتب الحسكم أيضا. فقوله أو لحسكمة الغنى تنويع في العبارة أي أن مايقتضيه الملك هو الحسكمة التي هيوصف الغني. وكذا يقال في أمثاله الآنية بمد*ومثاله الثاني لشرط الحكم فالزنا سبب لحكمهو الرجم ،وحكمته حفظ النسل وبقاء النوع الانساني أي حكمة ترتب الحسكم عليه وشرعيته عندمحفظ النسلء وشرطه الاحصان فاذآ عدم الاحصان كان معذورا فمدم الحكم وهو الرجم مع بقاء حكمة السبب وهي حفظ النســل لائن حفظ النسل يحصــل برجم المحصن وغير المحصن . ولا يخني عليك آنه لايظهر في مثاله هذا تطبيقه على مأجري عليه من أن شرط الحكم مكمل لحكمة الحكم التي اقتضاها لانه لايوجد فيه حكمتان متنافيتان بين عدم الشرط والحبكم.أماعلي الرأى الثاني فظاهر كما صورناه ﴿ومثالهالثالث نشرط السب فالقتل العمد العدوانُ سببِ والقصاص، وحَكَمَته المترتبة من شرعية الحكم عنده الزجر واستتباب الائمن وشرطهالتكافؤ محيث لايقتل الاعلى بالآدبى فاذا عدم الشرظ وهو التكافؤ اختلت حكمةالسبب وهي الزجر وأستتباب الامن لانه يترتب على قتل الاعلى بالادنى مفسدةً ونزاع وهرج لأنه لاتقبله النفوس، فمدم الشرط مخل بحكمةالسبب فلا حكم أيضاج ومثاله الرابع من شرط السبب آيضا فالصلاة سبب للثواب ،وحكمتها الانتصاب للمناجاة بالخضوعوالادب،والطهارة شرطها، وعدم الطهارة ينافى حكمة الخضوع والادب فلا يترتب الحبكم وهو الثواب

وقوله سواء علينا الخ يشير به الى ما قالوه فى تقسيم الحكم الوضعي الى ماجعله الشارع علة وما جمله سبباوه الجمله علامة وما جعله ركنا الخ كا جاء فى تحرير الكيال وشرحه أن الذى وضعه الشارع لحكم فكان ذلك الحكم فكان ذلك المحتلف المشارع لحكم فكان تتلقاه العقول السايمة بالقبول والتسايم بأن هذا يترتب عليه عند المعقل هذا الحكم فيسمى وضع العلة كالقتل العمد العدوان الموجب لا نتشار العدوان وجمله الشارع علة للقصاص لا بطال انتشار القتل المذكور فالعقول السليمة تقبل ترتب هذا الحكم على هذه العلة لان ملاحمته ظاهرة وأما الى كانت المناسبة غير ظاهرة الا بوسائطوف الجلة بحيث يقال

للسبب أو العلة ، أو المسبب أو المعاول ، أولمحالها، أو لذير ذلك مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعى ، فأنما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط ، و يلزم من ذلك أن يكون مغايراً له ، بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشروط، و إن لم ينعكس . كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقة أو اعتبارا . ولا فائدة في التطويل هذا فإنه تقرير اصطلاح

ان هذا الموقوف عليه ينفي الى الحكم في الجملة فيسمى وضع السبب كملك النصاب فانه يفضي الى الغني في الجملة وهو يغضي الى طلب الزكاة. وأن كان جملةالشارع دلالة على الحكم وليس فيه مناسبة ظاهرة ولا افضاء فهو وضع العلامة كالاعوقات للصلاة الح ماقال. فالمؤلف يقول إن المنظور البه في الثبرط انمسا هو أن يكون مكملا للمشروط سواء أكان الشرط وصفسا لمـا يسمونه سببا يعني كالمثمال الثماني وهو ملاثالنصابفالشرطوهوالتمكن من النماءوصف لافتقول يشترطفه النصاب أن يكون تمكنا من مما ثموكما تقول يشترطف الملك أن يكون تاماء أم كان الشرط وصفا لمآيسمونه علة كما في شرطالة كافؤ والقتل العمد فتقول يشترط في القتل العمد لترتب القصاص أن يحصل من مكافئ للمقتول، أم كان وصِفًا لما يسمى مسببًا كما تقول يشترط في الملك المسبب من صيغة البيُّـم كونه برضي المتعاقدين، أم كانوصفا ألمايسمي معلولا كما تقول يشترط في القصاص المعلول للقتل العمد أن يكون من الحاكم أو جماعة المسامين، أم وصفا لمحالها كما تقول يشترط في القتل الذي يوجبالقصاص أن يصدر من عاقل فهو وصف لمحل القتل الذي هو العلة،أم وصفالمحل المسببكاتقول يشترطفي ماك المبيع بالعقدأن يكوين منتفمابه فكونه منتفعا به قائم بالمبيع الذي تعلق به الملك يعني فالدَّار على أنَّ يكون الشرطةكملاللهشروط ف حكمتهأو حكمةً الحكم الذى ترتب عليه وهذا شامل اكل الشروط ، بها نظرت اليها بكونها وصفالاى شيء مماذكروه من هذه الانواع. كما أنه شامل أيضا للشروط التي هي أوصاف حقيقية كما تقول يشترط في وجوب الصلاة العقــل والبلوغ، أو اعتبارية كما تقول يشترط لصحتها طهارة الحدث ولصحة الشيادة الحرية. فالأولان وصفان حقيقيان والاخيراناعتباريان ثبوتها بمجرداعتبارالشارع وبهذا البيان تعلمآنه لم يخالف اصطلاحهم الا في العبارة وجعل النوعين للشرط مندرجين في عبارة وأحدة مع أنك تُرِي فيها النوعين صريحين وأكنه يريد أن يجعل الشرط شرطالاسبب مطلقاً الا انه تأرة يكون مكملا لحكمته هو ،او مكملا لحكمة الحكم المنرتب عليه والمآل واحد. وسِيأتي له في المانع جعله قسما واحداوهو مالع السبب فقط كم هو صريح تعريفه له وادراجه الا مثلةالتي ذكروهاللنوعين تحتهوسيأتي الكلَّارم ممه فيه ﴿لا بِقَالَ انْهُ لَمْ يِنْدَكُرُ فِي الشَّرطُ أن عدمه ينافي أو لا ينافي وانما اعتبركونه مكملا وهم قد اعتبروا فيه المنافاة . فاصطلاحه بعيد عن اصطلاحهم . لا نا أنقول أولا أن عدم المكمل ينافي كمال المكمل سواءاً كان سببا أم حكما فهو آيل الى كلامهم . وثانيا فان الشرط والمانع من باب واحد كلاما يعد مانما ولا فرق الإ أن هذا مانه بجهة عدمه وقد صرح في المانع بالتنافي بين مقتضى المانع وعلة إلحكم كما يأتى فلا معنىلاعتبار التنافي في أحــد المانمين دُّون الآخر. وبالجُــلَّة فقد أراد أن يخـِــالف الاصطلاح كما يقول وأوجز حتى صار الكلام الغازا فاضطرنا الى هذا الاطناب والله أعلم

المسألة الثانية

واذ ذكر اصطلاح هذا الكتابق الشرط، فليذكراصطلاحه في السبب والعلَّة، والمانع

فأما السبب فالمراد به ماوضع (١) شرعاً لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم ، كا كان حصول النصاب سببا في وجوب الزكاة ، والزوال سببا في وجوب الصلاة ، والسرقة سبب في وجوب القطع ، والعقود أسبابا في اباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك عوما أشبه دلك

وأما العلة فالمراد بهاالحكم والمصالح التي تعلقت (٢) بها الأوامر أوالإ باحة، والمفاسدالتي تعلقت بها النواهي ؛ فالمشقة علة في إباحة القصرِ والفط ِ في السفر. والسفرُ هو السبب الموضوع سبباً للإباحة • فعلى الجملة ، العلهُ هي المصلحة نفسها أو المفسدة ، لا مظيّم الله على كانت ظاهرة أوغير ظاهرة ، منضبطة أو غير منضبطة وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسالام: « لا يَقضِي القاضي وهو غَضبان (٤) » فالغضب سبب • وتشويش الخـاطر عن استيفاء الحجج هو العلة (٥) • على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلمة لارتباط ما بينهما. ولا مشاحّة في الاصطلاح

وأما المانع فهو السبب المقتضى لعلة 'تنافى علة مامنع (٦) ؛ لأنه إنما يطلق

⁽١) أي وصف ظاهر منضبط بخلاف العلةفلا يلزم فيها الوصفان كماسية رل وقوله لحسكم أَى وَضُعَى أَو تُكَلِّيقِ . فاباحة الْانتفاع حكم تكليقي ، وأنتقال الاملاك حكم وضعي

⁽٢) أى شرعت عندها . وظاهر كلامه قصرها على ماتعلق به حكم تكليلي ، مع أن الواقع أن العلة اعم . فدفع حاجة المتعاقدين في البيوع مثلاً حكمة تعلق بها انتقال الملك

⁽٣) أما المظنة فهي التي جعلها الشارع سبباً للحكم بحيث ينضبط به كالسفر مثلا

⁽٥) ولما كَانُ التشويش وصفًا غير منضط وكان النضب مظنته وكان وصفًا ظاهرًا ضبط

⁽٦) جرى على أن الما لمع مطلقاً يقتضي علة تنافى علة السبب حتى فيما يسميه الاصوليون مانعُرُ الحُكُمُ كَمَا تُراهُ في تعريفه وسائر بيانه .وهو اصطلاح له كما صدربه المسألة ،ولادشاحة في آلاصطلاح ، لكن اذاكان مبنيا على أمر معقول . وستأتى مناقشته في هذا الامر

بالنسبة الى سبب مقتض لحكم لعلة فيه . فإذا حضر المانع وهو مقتض علة عنافى تلك العلة ، ارتفع ذلك الحكم و بطلت تلك العلة . لكن من شرط كونه مانعاً أن يكون مخلا بعلة السبب الذى نسب له المانع ، فيكون رفعاً لحكمه ، فإنه إن لم يكن كذلك ، كان حضوره مع ماهو مانع لهمن باب تعارض سببين أوحكمين متقابلين . وهذا بابه كتاب التعارض والترجيح . فاذا قلنا الدّين مانع من الزكاة فعناه أنه سبب يقتضى افتقار المديان الى مايؤدى به دينه . وقد تعين فيا بيده من النصاب ، وهي النصاب ، وهي النفي الذى هو علة وجود النصاب ، وهي الغنى الذى هو علة وجود النصاب ، وهي فأنها تضمنت علة تُخل بحكمة القتل (١) العمد العدوان . وما أشبه ذلك ماهو كثير فانها تضمنت علة تُخل بحكمة القتل (١) العمد العدوان . وما أشبه ذلك ماهو كثير

المسأ لزالتالة

الشروط على ثلاثة أقسام: (أحدها) العقلية ؛ كالحياة فى العلم ، والتكايف . (والثانى) العادية ؛ كلاصقة النار الجسم المحرق فى الإحراق ، ومقابلة الرائى المرفى وتوسط الجسم الشفاف فى الإبصار ، وأشباه ذلك . (والثالث) الشرعية ؟ كالطهارة فى الصلاة ، والحول فى الزكاة ، والإحصان فى الزنى . وهذا الثالث هو

⁽۱) جرى فى المانع على أنه لا بد فيه من علة تنافى علة السبب، وجعله نوعاوا حدا، وأدرج ما يسمونه ما فع الحكم فى مانع السبب، ومثل لمانع السبب بالمثالين اللذين جعلوا الاول منها مثالا لما نمالسبب والثانى مثالا لمانع الحكم، وظاهر أن مثال الابوة الذي جعلوه مثالا لمانع الحكم، فيه حكمة المانم وهى كون الأب سببا لوجود الابن هذه لا نخل بتحقق حكمة السبب وهى الزجر والانكفاف وضرورة استباب الاثمن لا تز ال قائمة اذا اقتص من الوالد، فلم يخل بهاحكمة الأبوة حتى يكون فى هذا ما يخل بحكمة السبب كها يريد ، بل فيه تمارض سببين . فيكان مقتضى تقريره فى المانع ألا تمد الابوة مانها فانت ترى فيه تمارض سببين . فيكان مقتضى تقريره فى المانع ألا تمد الابوة مانها فانت ترى المانع قصره المانع على ما نافت حكمة السبب أخرج هذا النوع من المانع وصير تعريف أن قصره المانع على ما نافت حكمة السبب أخرج هذا النوع من المانع وحديد السبب . فعليه المانع قاصرا . وعليه فاصطلاحه مبنى على اطراد أن كل مانع فيه علة تنافى علة السبب . فعليه تتحقيق ذلك . ومالم يتحقق لا يكون هناك وجه للمدول عن كلام الاصوليين فى جمامهم المانع نوعين

المقصود بالذكر . فإن حدث التعرض لشرط من شروط القسمَين الأوّلين ، فمن حيث تعلّق به حكم شرعى في خطاب الوضع أو خطاب التكليف . ويصير إذ ذاك شرعياً بهذا الاعتبار ؛ فيدخل تحت القسم الثالث

المسألة الرابعة

افتقرنا إلى بيان أن الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف ، وليس يجزء . والمستند فيه الاستقراء فى الشروط الشرعية . ألا ترى أن الحول هو المكل لحكمة حصول النصاب وهى الغنى ؛ فإنه إذا ملك فقط ، لم يستقر عليه حكمه إلا بالتمكن من الانتفاع به فى وجوه المصالح . فجعل الشارع الحول مناطا لهذا التمكن الذى ظهر به وجه الغنى . والحنث فى اليمين مكمل لمقتضاها ؛ فإنها لم يجعل لها كفارة إلا وفى الإقدام عليها جناية ما على اسم الله ، وان اختلفوا فى تقريرها ، فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية الاعند الخنث ، فعند فن تقريرها ، فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية الاعند الخنث ، فعند فنات كل مقتضى اليمن ، والزهوق أيضا مكمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب (١) . فالا يض مرضا مخوفاً (٢) . والإحصان مكل لمقتضى جناية الزفى الموجبة للرجم . وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها

ور بما يشكل هذاالتقرير بما يذكر من أن العقل شرطالتكايف، والإيمان شرط فى صحة العبادات والتقربات؛ فإن العقل إن لم يكن فالتكيف محال عقلاً أوسمعاً ؛ كتكليف العجاوات والجادات. فكيف يقال إنه مكل البه مكل الموالعمدة في صحة التكليف وكذلك لا يصح أن يقال أن الإيمان مكل للعبادات؛ فإن عبادة الكافر لاحقيقة لها يصح أن يكلها الإيمان، وكثير من هذا

⁽۱) إن اعتبر الزهوق مكملا لحكمة المشروطوهو القتل كان من النوع الاول للشرط. روان كان مكملا لحكمة الزجر المترتبة على القصاص كان من النوع الثاني (٣) فجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم. واكن شرطه الموت

ويرتفع هذا الاشكال (١) بأمرين: (أحدها) أن هذا من الشروط العقلية لا الشرعية (٢) وكلا منا في الشروط الشرعية (والثاني) أن العقل في الحقيقة شرط مكل لمحل التكليف (٣) وهو الانسان، لا في نفس التكليف ومعلوم أنه بالنسبة الى الانسان مكل، وأما الايمان فلا نسلم أنه شرط، لأن العبادات مبنية عليه وألا ترى أن معنى العبادات التوجه الى المعبود بالخضوع والتمظيم بالقلب والجوارح؟ وهذا فرع الإيمان فكيف يكون أصل الشيء وقاعدته التي ينبني عليها شرطاً فيه ? هذا غير معقول ومن أطلق هنا لفظ الشرط فعلى التوسع في العبارة وأيضاً فإن سلم في الايمان أنه شرط، ففي المكلف فعلى التوسع في العبارة ويكون شرط صحة عند بعض وشرط وجوب عند بعض الديما التكليف ويكون شرط صحة عند بعض عشرط وجوب عند بعض بالا في التكليف بالا يمان حسما ذكره الأصوليون في مسألة خطاب الكفار بالفروع اللها التكليف بالا يمان حسما ذكره الأصوليون في مسألة خطاب الكفار بالفروع اللها المنافقة عليها المنافقة عليها المنافقة والمنافقة بالا يمان حسما في المؤوم اللها المنافقة عليها المنافقة في المنافقة عليها المنافقة عليها المنافقة عليها المنافقة عليها المنافقة عليها المنافقة عليه بالله بالفروع اللها المنافقة عليها المنافقة عليها المنافقة عليها المنافقة بالله بالفروع اللها المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة بالله بالفروع اللها المنافقة الم

المسألة الخامسة

الأصل المعلوم في الأصول: أن السبب اذا كان متوقف التأثير على شرط فلا يصحأن يقع المسبب دونه و يستوى في ذلك شرط الكال ، وشرط الإجزاء، فلا يمكن الحكم بالكال معفرض توقفه على شرط ، كا لا يصح الحكم بالإجزاء مع فرض توقفه على شرط. وهذا من كلامهم ظاهر و فإنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه ، وقد فرض كذلك . هذا خلف ، وأيضا لو صح بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه ، وقد فرض كذلك . هذا خلف ، وأيضا لو صح

⁽١) أى فى العقل خاصة . أما الايمان فجوابه يأتى بعده بعدم التسليم بشرطيته (٢) ولكنا قلنا اذا اعتبرها الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعي صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية وتنالها أحكامها ، الا أن يقال إن كلامنا فى الشرعية الصرفة التى ليست فى الاصل عادية ولا عقلية ، ولكن هنذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق. شرطاً وقد سلمه

⁽٣) أَى فَيَكُونَ فِي التَّعْبِيرِ بِشَرْطُ التَّكَلِّيفِ تَسَاهُ لِي . وَالْغُرْضُ هُوْءَاذَ كُرّ

ذلك اكان متوقف الوقوع على شرطه غير متوقف الوقوع عليه معا . وذلك محال وأيضا فإن الشرط من حيث هو يقتضى أنه لايقع المشروط الا عند حضوره . فلو جاز وقوعه دونه لكان المشروط واقعا وغير واقع معا . وذلك محال والأمر أوضح من الإطناب فيه

ولكنه ثبت في كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر ، وعُرى الى مذهب مالك أن الحكم إذا حضر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط ، فهل يصح وقوعه بدون شرطه أم لا ? قولان ؛ اعتباراً باقتضاء السبب ، أو بتخلف الشرط. فمن راعى السبب وهو مقتض لمسببه ، غلّب اقتضاءه ولم يراع توقفه على الشرط. ومن راعى الشرط وأن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه ، لم يراع حضور السبب بحجرده ، الا أن يحضر الشرط فينتهض السبب عند ذلك في اقتضائه ور عا أطلق بعضهم جريان الخلاف في هذا الأصل مطلقا

و عثاون ذلك بأمثلة :منها أن حصول النصاب سبب فى وجوب الزكاة ، ودوران الحول شرطه ، و بجوز تقديمها قبل الحول على الخلاف * واليمين سبب فى الكفارة ، والحنث شرطها ، و بجوز تقديمها قبل الحنث على أحد القولين * و إنفاذ المقاتل سبب فى الكفارة ، القصاص أوالدية ، والزهوق شرط ، و بجوز العفو قبل الزهوق و بعد السبب ولم يحكوا فى هذه الصورة خلافا * وفى المذهب : اذا جعل الرجل أمر امرأة يتزوجها بيدزوجة فى هذه الصورة خلافا * وفى المذهب : اذا جعل الرجل أمر امرأة يتزوجها بيدزوجة هى فى ملكه إن شاءت طلقت أو أبقت ، فاستأذنها (١١) فى التزويج فأذنت له ، فاما تزوجها أرادت هذه أن تطلق عليه _ قال مالك ليس لها ذلك ، بناء على أنها فاما تزوجها أرادت هذه أن تطلق عليه _ قال مالك ليس لها ذلك ، بناء على أنها

⁽۱) المذكور في كتب المذهب أنه اذا ملكها أمر امرأة يتزوجها ثم أسقطت حقها الذي ملكها إياه بأن قالت مثلاً أسقطت حق تم تزوج بالمرأة التي جعل لزوجته حتى تطليقها فاذا أرادت أن تتمسك بهذا الحق فليس لها ذلك على المشهور المعتمد. ومقابله ضميف. وبتنزيل كلام المؤلف عليه يظهر الكلام هنا والجواب الآخي. أما مجرد الاذن له على ماهو ظاهر كلامه فانه لايسقط حقها ولا يتم معه الجواب الآخي. ولا يخفي عليك أن قوله (بناء على المي من مقول مالك

قد أستطت بعد جريان السبب وهو التمليك ، و إن كان قبل حصول الشرط وهو التزوج * و إذا أذن الورثة _ عند المرض المخوف _ فى التصرف فى أكثر من الثلث جاز ، مع أنهم لا يتقرر ملكهم إلا بعد لموت . فالمرض هو السبب لتملكهم ، والموت شرط ، فينفذ إذ نهم عند مالك _ خلافا لأ بى حنيفة والشافعى ... و إن لم يقع الشرط . ومن الناس من قال بإ نفاذ إذ نهم فى الصحة والمرض . فالسبب على رأى هؤلاء هو القرابة ، ولا بد لم من القول بأن الموت شرط * وفى المندهب : من جامع فالتذ ولم ينزل ، فاغتسل ثم أنزل ، فنى وجوب الغسل عليه ثانية قولان ، ونفى الوجوب بناء على أن سبب الغسل انفصال الماء عن مقره ، ثانية قولان ، ونفى الوجوب بناء على أن سبب الغسل انفصال الماء عن مقره ، وقد اغتسل ، فلا يغتسل له مرة أخرى . هذه حجة سحنون وابن المو آز . فالسبب هو الانفصال ، والخروج شرط ولم يعتبر . . . الى كثير من المسائل تدار على هذا الأصل

وهو ظاهر المعارضة الأصل الأول ، فإن الأول يقضى بأنه لا يصح وقوع المشروط بدون شرطه بإطلاق . والثانى يقضى بأنه صحيح عند بعض العلماء ، ورعا صح باتفاق كا في مسألة العفو قبل الزهوق . ولا يمكن أن يصح الاصلان معاً بإطلاق . والمعاوم صحة الأصل الأول . فلابد من النظر في كلامهم في الاصل الثانى: أما أولا فنفس التناقض بين الأصلين كاف في عدم صحته ، عند العلم بصحة (١) الأصل الأول

وأما ثانياً فلانسلم أن تلك المسائل جارية على عدم اعتبار الشرط ، فإنا نقول:
من أجاز تقديم الزكاة قبل حاول الحول مطلقاً من غير أهل مذهبنا فبناء على أنه ليس بشرط في الوجوب ، وإنما هو شرط في الانحتام . فالحول كله
كأنه وقت عند هذا القائل لوجوب (٢) الزكاة موسع ، ويتحتم في آخر الوقت ؛
كسائر أوقات التوسعة . وأما الإخراج قبل الحول بيسير على مذهبنا - فبناء

⁽١) أي باطلاق ليصح التناقض

⁽٢) ومثل هذا الجوآب للسعد في حاشيته على ابن الحاجب في مسالة الأداءوالقضاء

على أن ماقرب من الشيء فحمه حكمه ؟ فشرط الوجوب حاصل • وكذلك القول. في شرط الحنث: من أجاز تقديم الكفارة عليه فهو عنده شرط في الانعتام من. غير تخيير، لاشرط في وجوبها.

وأما مسألة الزهوق ، فهو شرط في وجوب القصاص أو الدية ، لا أنه شرط في صحة العفو . وهذا متفق عليه ؛ إذ العفو بعده لا عكن ع(١) فلا بد من وقوعه. قبله إن وقع ؛ ولا يصح (٢ أن يكون شرطاً إذذاك في صحته • ووجه صحته أنه حق. من حقوق المجروح التي لاتتعلق بالمال ، فجاز عفوه عنه مطلقاً (٣) بم كما يحوز عفوه. عن سائر الجراح، وعن عرضه اذا قُدُف، وما أشبه ذلك . والدليل على أن مُدَّرَكَ ٢ حكم العفو ليس ماقالوه (٤) أنه لا يصح المجروح ولا لأوليائه استيفاء القصاص. أو أُخذ دية النفس كاملة قبل الزهوق باتفاق ؛ ولوكان كما قالوه لكان في هذه. السألة قولان (٥)

وأما مسألة تمايك المرأة ، فإنها لمّا أسقطت حق نفسها فها شرطت على الزوج قبل تزوجه ، لم يبق لها ما تتعلق به بعده ، لأن ما كانت تملكه بالتمليك قد. أسقطت حقها (٩٠) فيه بعد ماجري سببه ، فلم يكن لتزوجه تأثير فيما تقدم من. الإسقاط. وهو فقه ظاهر

(٢) لوكان "فريعا بالفاء لـكان أوضح (٣) أي زاد عن ثلث اله أم لا فلا شأن للورثة بذلك

⁽١) وهو ظاهر متى كان الاعتراض فى خصوص عفو المجروح

⁽٤) أى فيها سبق من بنائه على أن مجرد حصول السبب قاض بترتب المسببوان لم محصل. الشرط ،اعتبارا باقتضاء السبب

⁽ه) ومعلوم أن الزهوقِ شيرط في القصاص والدية . وقد اتفقوا على أنهان لم يحصل هذا الشرط فلا يتأتى القصاص ولا أخذ دية النفس. فاتفاتهم دليل على أن مجرد حصول السبب. بدون الشرط لا يترتب عليه المسبب ، ولو كان هناك من يقول باعتبار السبب وحده بدون. الشرط لكان قائلًا بصحة استيفاء الدية والقصاص قبل تحقق الشرط وهوالزهوق .ولم يقل لذلك أحد . فدل على اعتبار ألجيع للشرط في تحقق حكم المسبب

⁽٦) أى فليس تزوج المرأة شرطا في صعة التمليك ، لان الملك تم بمجرد الصيغة. غايته ان أثره ابما يكون بعد النزوج ، فإذا أسقطت الملك فليس اسقاطا قبل حصول الشرط في الملك

ومسألة إذن الورثة بيّنة المعنى ؛ فان الموت سبب في صحة الملك لافى تعلقه، والمرض سبب في تعلق حق الورثة بمال الموروث لافى تملكهم له ، فهاسببان ، كل واحد منها يقتضى حكم لا يقتضيه الآخر ، فمن حيث كان المرض سبباً لتعلق الحق و إن لم يكن ملك، كان إذ نهم واقع في محله ؛ لأ نهم لما تعلق حقهم بعد بمال الموروث صارت لهم فيه شبهة ملك ، فإذا أسقطوا حقهم فيه لم يكن لهم بعد ذلك مطالبة ، لأنهم صاروا - في الحال الذي أنفذوا تصرف المريض فيه حالة المرض - كالأجانب (1) ؛ فاذا حصل الموت لم يكن لهم فيه حق ، كالثلث ، والقائل بمنع الإنفاذ يصح مع القول بأن الموت شرط ، لأ نهم أذنوا قبل التمايك (٢) . وقبل حصول الشرط ، فلا ينفذ ؛ كسائر الشروط مع مشروطاتها

وأما مسألة الإنزال فيصم (٣) بناؤها على أنه ليس بشرط في هذا الغسل، أو لأنه لاحكم له ؛ لأنه إنزال من غير اقتران لذة

فعلى الجلة هذه الأشياء لم يتعين فيها التخريج على عدم اعتبار الشرط

⁽۱) فقد أسقطوا المقدارالذي ترتب لهم على مرض مورثهم وصارواكالأُجانب لا يقبل منهم بعد الموت كلام فيما تصرف فيه زائددا على الثلث كعال الاعجانب في ذلك. وكل هذا خارج عن تقرر ملك لهم في حالة المرض

⁽۲) أى قبل تمامه بعصول شرطه

⁽٣) أى تبنى على أن الجماع ليس من شرط وجوب الغسل فيه الانزال . وفرض المسألة الجماع. فدعوى أن الانزال شرط ليست بصحيحة فى هذا الفرض. أو يقال ان عدم وجوب الغسل مبنى على ماهو أعم من ذلك وهو أن كل انزال لم يقترن بلذة يكون كالمدم لاحكم له ولولم يكن ناشئا عن الجماع ،اللهم الا ماكان فى التوم فانهم وان لم يشترطوا ،قارنته للذة الا أنه لماكانت الحالة حالة نوم وغفلة عن ضبط اللذة مع كون الغالب ان المنى لا يكون الا مع للدة طردوا الباب فى النوم حتى فيما لم يشعر فيه باللذة ، وهذا انما يصح اذا سلمنا أنه يشترط مقارنة اللذة فى اعتبار الانزال ، وجبا ، مع أنهم صرحوا فى غير الجماع بأن الانزال بسبب مقارنة اللذة مُوجب للغسل وان لم يقارنها بل تأخر عنها فتأمل. ثم رأيت أن ماقاناه ليس ، مثفقاً عليه بل هو المتمد ، ومقابله يشترطنى الانزال الموجب للغسل أن يكون بلذة ، عقارنة ، حتى اذا التذ بل هو المتمد ، ومقابله يشترطنى الانزال الموجب للغسل أن يكون بلذة ، مقارنة ، حتى اذا التذ بل هو المتمد ، ومقابله يشترطنى الانزال الموجب للغسل أن يكون بلذة ، مقارنة ، حتى اذا التذ بل هو المتمد ، ومقابله يشترطنى المؤلف مبنى على هذا ، راجم الزرقانى وحاشية العدوى عليه لم يطالب به أولم يغتسل فكلام المؤلف مبنى على هذا ، راجم الزرقانى وحاشية العدوى عليه لم يطالب به الفسل مطاقاً ، سواء المن وحاشية العدوى عليه لم يطالب به الذه المورد المناه المؤلف مبنى على هذا ، راجم الزرقانى وحاشية العدوى عليه لم يطالب به النسان المورد المناه المؤلف مهنى على هذا ، راجم الزرقانى وحاشية العدوى عليه المورد المناه المؤلف المؤلف مهنى على هذا ، راجم الزرقانى وحاشية العدوى عليه المؤلف المؤلف مهنى على هذا ، راجم الزرقانى وحاشية العدوى عليه المؤلف ا

المسأكة السادسة

الشروط العتبرة في المشروطات شرعا على ضربين:

﴿ أحدها ﴾ ما كان راجعاً الىخطاب التكليف _ إما مأموراً بتحصلها _ كالطهارة للصلاة ، وأخذ الزينة لها ، وطهارة الثوب ، وما أشبه ذلك _ وإما منهيًّا عن تحصيلها - كذكاح المحلّل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الاول ، والجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع خشية الصدقة ، الذي هو شرط لنقصان الصدقة، وما أشبه ذلك • فهذا الضرب واضح قصدالشارع فيه • فالأول ، قصود الفعل ، والثأني مقصود الترك • وكذلك الشرط الخير فيه _ إن اتفق (!) _ فقصد الشارع فيه جعله لخيرة المكاف : إنشاء فعله فيحصل المشروط ، وانشاء تركه فلا يحصل ﴿ والضرب الثاني ﴾ ما يرجع الى خطاب الوضع ؛ كالحول في الزكاة ، والإحصان في الزني ، والحِرز في القطع ، وما أشبه ذلك . فهذ الضرب ليس الشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط ، ولافي عدم تحصيله ، فإ بقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة فيه ، ليس عطاوب الفعل أن يقال يجب على إمساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه ، ولا مطاوب الترك أن يقال يجب عليه إنفاقه خوفا أن تجب فيه الزكاة • وكذلك الإحصان لايقال انه مطلوب الفعل (٢) ليجب عليه الرجم اذا زنى ، ولا مطاوب الترك لئالا يجب عليه الرجم اذا زنى • وأيضاً فلوكان مطاوبًا لم يكن من بابخطاب الوضع ، وقد فرضناه كذلك . هذا تُخلف والحكم فيه ظاهر . فإذا توجه قصد المكاف الى فعل الشرط أو الى تركه ، من حيث هو فعل داخل تحت قدرته ، فلا بد من النظر في ذلك . وهي :

⁽۱) كالنكاح الذى يكون به محصنها فهو مباح وشرط فى ترتب حكم الرجم على الزنا (۲) أى ليس مطلوب التحصيل بفعل سببه وهو النكاح ، والافالاحصان وصف لايفعل الموافقات ج ١ ـ م ـ ١٨

المسائمة السابعة

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيثهو داخل تحت خطاب التكايف (١) ، مأه وراً به أو منهياً عنه أو مخيراً فيه ، أو لا ، فإن كان ذلك فلا إشكال فيه ، وتنبنى الأحكام التى تقتضيها الأسباب على حضوره ، وتر تفع عند فقد ، بحك لنعماب إذا أنفق قبل الحول للحاجة الى إنفاقه ، أو أبقاه للحاجة الى إبقائه ، أو يخلط ماشيته بماشية غيره لحاجته الى الخلطة ، أو بزيلها لضر دالشركة أو لحاجة أخرى، أو يطلب التحصن بالتزويج لمقاصده ، أو يتركه لمعنى من المعانى الجارية على الانسان ، الى ماأشيه ذلك

و إن كان (٢) فعله أوتركه من جهة كونه شرطاً ، قصداً لا سقاطحكم الاقتضاء

(١) لا يقال موضوع المسألة عام فى الضربين وقد خصه بخطاب التمكليف فيكون خاصا بالفرب الاول في المسألة قبلها . وهذا لا يناسب فرض المسألة كا لا يناسب الاولي فيه الاثية لا تناسب الاولي فيه وكذا تحت ما قبله من المسألة عالم لا تنا نقول ان خطاب الوضع يدخل تحت قوله أو مخيرا فيه وكذا تحت ما قبله من المسائل الاثية يحصل مسببا عن فعل المخير فيه مثلاكما تقدمت أمثلنه، فإن الحول في الزكان يحصل من امساك المال مدة الحول وهو فعل مخير فيه ، له أن ينفق أو يمسك ، والاحسان مرتب على النكاح المخير فيه ، وجمع المتفرق وتفريق المجتمع مخير فيه ، وكل منه با مترتب عليه خطاب الوضع . فالكلام جار مع فرضه المسألة . فإن فعل الشرط لا نه مغير فيه ، وكان قصده قضاء حاجته ، لا أنه مأمور به أو تركه لا نه منهى عنه ،أو فعله لا نه مخير فيه ، وكان قصده قضاء حاجته ، لا ابطال مسبب شرعى ، فلا ذلام في ترتب أحكام الشرط عليه

(٢) أى فان فعلماً يحقق الشرط. أو فعلماً يخل به بهذاالقصد فانه يكون باطلا لايترتب عليه أثره. وظاهره ان ذلك جار فيما ترتب عليه مالا يمد هربا من الاثمر . كأن يجمع لتنزه الزكاة أو يفرق لتلزه أيضا ، وكذا اذا أبقى النصاب بقصد وجوب الزكاة ، أو فعل موجب الاحصان ليرجم اذا زنى عظاهره أن هذا لا يترتب عليه أثره لائه قصد الى الشرط من جهسة كونه شرطا بنية اسقاط حكم الاقتضاء السابق على فعل ما يحقق الشرط حتى لا يترتب عليه أثره وهو عدم الزكاة في المثالين الاول والشاني وعدم الرجم في المثالين الاول والشاني وعدم الرجم في المثال الثالث. ولا يختى أن هذا الظاهر غير واضح لانه متى بق

فى السبب أن لا يترتب عليه أئره ، فهذا عمل غير صحيح ، وسعى باطل • دلت على ذلك دلائل العقل والشرع معاً

فهن الأحاديث في هذا الباب قوله عَلَيْهِ (۱): «لا يُجمعُ بين متفرق ولا يفرّقُ بين بختمبِ خشية الصدقة (۲)» وقال عَلَيْهُ (۳): « البَيِّعُ والمبتاعُ الملاين حتى يَتفَرَقا الا ان تكون صفقة خيار ولا يحلُّ له أن يفارقه خشية أن يَستقيلَه » وقال: « مَن أدخل فرساً بَين فَرَسَينِ وهو لا يأمَن أن تُسبقَ

السماب الى الحول عنده واو بهذا القصداز مته الزكاة. وكذا يقال فى بقية الا مثلة. فهل تقيد المسألة بما اذا كان الفعل أو الترك قصدا الى إسقاط أثر شرعى لا يراه وى مصاحته، وهربامما ينافى مقاصد الناس فى المألوف عندالعقلاء ، فيكون الحسكم فى المسائل السابقة وأمثالها اعتبار الحالة الواقعة ولوكان القصد مندرجا فما يقوله المؤلف

(١) جزء من حديث طويل أخرجه البخارى وأبو داود والنسأني

(٢) إفهو فعل منهياعنه ليعذل بشرطالز كاة أو زيادتها . وفي المثال الثاني فعل منهياعنه ليحل بشرطالحيار . وفيالمثال الثالثفعل منهيا عنهوهو إدخال فرس معروف فيها أنها تسبق الخيل ليحقق شرط حوز الرهان وهو السبق فهوميخل بقصدالمسابقةومقترن بقصد حصول الشرط. وكندا يقال في شرط الولاء إنه فعل منهيا عنه بقصد إسقاط حكم الاقتضاء الايترتب عليهأثره . وكنذا البيعوشرط ألا يبيعه المشترى مطلقاً أو لغيره مثلاً فهذا إسقاط. لما يترتب على البيع من حق المشترى في سأثر تصرفات الملك. وما بعده قيَّد فيه السلف الذي لا يكون الا لله وليس فيه مشاحة ولار يح بالبهيم الذى فيه ذلك فقد خرج السلف بذلكعن مقتضاه . رشرط فى شرط كشرط أن يكون الولاء للبائمين في مسألة بريرة حيث اشترطوا في بيعها أن تعتقها واشترطوا في عُتَقْهَا أن يكون الولاء لهم . والفقهاء استثنوا من عدم جواز الببع والشرط مسألة شرط العثق فقد أجازوها فيتصور فيها شرط. في شرط. وكذا فعل اليمين المنهى عنها ليرتب عليها حقاله لم يكن فقه فعل شرطا بترتب عليمه القضاء له بغير حقه وقد فعله من جهة كونه شرطاً بالقصد المعلوم وجعل الشارعاليمين على نية المستحلف حتى لا يمكن الحالف من فعل شرط بهذا القصد الباطل.وآية (ولا يحول كم النج) من هذا أيضاً فاذا فعل ما يقتضي تشوزها وعدم قياءها بحدود الله فقد فعل منهيا عنه بقصد حصوله على غرضه من الفدية. وآية شهادة الزور فالشهادة يحقق بهما شرطا لحكم القاضي للمشهود له بقصد اسقاط حكم الاقتضاء قبل الشهادة. والتيس المستعار ريد تحقيق شرط عودها الأول بهذا القصيد

(٣) هذه الرواية في منتقى الأخبار عن أحمدوالدار قطني وأصحاب السنن الا ابن ماجه، وأخر حه أيضا الديقي وحسنه الترهذي

فليس بقار ، ومن أدخل فرساً بين فرسين وقد أمن أن تُسبق فهو قمار (۱) وقال في حديث بَريرة حين اشترط أهلها أن يكون الولا، لهم : « من اشترط شرطاً ليس في كدّ ب الله فهو باطلو إن كمان ما تَهَ شر ط (۲) الحديث ا «ونهى عليه الصلاة والسلام عن بيع وشرط ، وعن بيع وسلف ، وعن شرط في شرط (۲) "وسائر أحاديث الشروط المنهى عنها ومنه حديث : « من اقتطع مال شرط (۲) "وسائر أحاديث الشروط المنهى عنها ومنه حديث : « من اقتطع مال المرى منهم أسلم بيتمينه (۱) "وحديث : « ان الهمين على نية المستحلف (۱) "وعليه جاءت الآية : (إن الذين يَشترُون بِعبد الله والما المنهم أمناً قليلا) الآية وفي القرآن أيضاً : (ولا يحل لكم أن تأخُدوا عما آتيتموهن شيئاً الآية وقال ان لايقيا حدود الله الله الدين آمنوا لا تأكوا أموال كم بيئتم بالباطل الما أن تكون يجارة عن تراض منهم) وماني معنى ذلك من الاحاديث وقال : (فإن طلقها فلاتحل له والنيس المستعار ، وحديث (۱) التعمر ية في شراء الشاة على أنها غزيرة والمحال له والنيس المستعار ، وحديث (۱)

(١) رُواهُ في التيسير عن أبي داود ، بالياً، من يسبق في الموضعين

(۲) تقدم (ص ۲۱۵)

(٣) ورد فى التيسير عن أصحاب السنن الثلاثه (لا يحل ساغب وبيم ولاشرطان فى بيم)، وعن الله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيم وسلف)

(٤) بقية الحديثطوقه يومالقيامة. وروى في الترغيب والترهيب (من اقتطع مال امرىء مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة وأوجبله النار النخ)عن الطبراني فيالكبير واللفظ له، والحاكم وقال صحيح الاسناد

(ه) رواه مسلم وأبو داود والترمذى (٦) حديث (لمن الله المحلل والمحلل له) رواه في الحجام الصغير عن احمد عن على ، والترمذى والنسأى عن ابن مسمود، والترمذى عن جابر . وليس في هذه الروايات قوله (والتيس المستمار) . قال المناوى قال الترمذى حسن صحيح . قال ابن القطان ولم يلتفت لكونه من رواية أبى قيس عبد الرحمن بن مروان وهو مختلف فيه . وقال ابن حجر رواته ثقات . وقال الحافظ الذهبي في الكبائر صح من حديث ابن مسمود

(٧) ذكر في التيسير عن أبي هريرة: رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

لايجوز التحيّل للهروب من حكم السبب، بفعل شرط أو تركه ٧٧٧

الدَّرَ ، وسائر أحاديث (١) النهى عن النه ، والخديعة ، والخلابة ، والنَّجُش (٢)، وحديث (٣) المرأة رفاعة القر ظي حين طلقها وتزوجها (٤) عبد الرحمن بن الزَّبير ، والأدلة أكثر من أن يؤتى عليها هنا

(لاتصرِّــوپروی لاتصرّواــالابلوالفنم ومن ابتاعها فهو بخیر النظرین بمدأن بحلبها:ان:اء امسكوانشاء ردها وصاعا من تمر) اخرجه الستة وفی أخری للبخاری (فان رضیها امسكها وان سخطهافقی حلبها صاع من تمر) وفی أخری لمسلم (فیموفیها بالخیار)

(١) منها مارواً في التيسير عن السَّة الا الترمذَى أن رَجْلاً ذَكَرَ أَرْسُولُ الله صلى الله عليه وسلم (من بايعت فقل الله عليه وسلم (من بايعت فقل لاخلابة) فكان اذا باع قال لاخلابة _ (الحلابة الخداع)

وروى فى التيسير أيضاً عن الحمسة الا النسائمي، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (لا تناجشوا)وعن ابن عمر قال : (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النجش). أخرجه الثلاثة والنسائى كما فى التيسير ، وزاد مالك قال : والنجش أن تعطيه بسلمة أكثر منها وليس فى نفك اشتراؤها فيقتدى بك غيرك

(۲) تصریة الشاة ومامعها من مسائل النش والحدیمة والحلابة والنجش ویجمعها فی الحقیقة جنس النش_قد فعل بهاأمها بقتضی زیادة الثمن عما اذا كانت غیر مفشوشة. ولو كان مافعله بهذا القصد صحیحا لرتب الشارع علیه ملكه للزیادة وحل الانتفاع بها، ولكنه لا یرتب ذلك لأنه فعل شرط الزیادة بهدا القصد الدیء ولا بد. فلا تكون الزیادة ملكا له ولا یحل انتفاعه بها وللمشتری دد المبیع واسترداد الثمن

(٣) روى مالك أن رفاعة بن شموأل طلق امرأته نلاثاً في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . فذكر حد بعده عبد الرحمن بن الزبير فاعترض عنها فلم يستطع أن يمدم ففارقها، فأراد رفاعة أن ينكحها وهو زوجها الأول فذكر ذلك ارسدول الله صلى الله عليه وسلم فنهاه عن تزوجها، وقال: (لا تحل حتى تذوق العسيلة)

(٤) في جميع الأمثلة السابقة وجد الشرط فعلا ولكن بقصد غير صحيح فكان سعيا باطلا من هذه الجهة أما في مسألة امرأة رفاعة فليس فيها تحقق الشرط وهو نكاح الزوج الآخر وأنه فعل بقصد سيء كالتحليل مثلاحتي يلغي الاثر المترتب على الشرط ويبق الاثر كما كان قبل فعله . وإنما الذي في المسألة أن الشرط لم يتحقق بدليل قوله عليه السلام (لا . حتى تذوقي عسيلته النح) أي أنه لم يتحقق المس مع الانتشار بدليل أنها لما عادت اليه عليه السلام بعد مدة تقول انه قدمسني فقال الها كذبت بقولك الاؤل فلن أصدقك في الآخر) فلا يظهر وجه إدراج المسألة في هذا البار.

وأيضاً فإن هذا العمل (١) يصير ما انعقد سبباً لحكم شرعى جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة ، عبقاً لاحكة له ولا منفعة به ؛ وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح و أنها معتبرة في الأحكام . وأيضاً فانه مضادُ لقصد الشارع ؛ من جهةأن السبب لما انعقد وحصل في الوجود ، صار مقتضياً شرعا لمسببه ؛ لكنه توقف على حصول شرط (٢) هو تكميل للسبب ؛ فصار هذا الفاعل أو التارك بقصدرفع حكم السبب ، قاصداً لمضادة الشارع في وضعه سبباً ، وقد تبين أن مضادة قصد الشارع باطلة . فهذا العمل باطل

فإن قيل: المسألة مفروضة في سبب توقّف اقتضاؤه للحكم على شرط وفاد فقد الشرط بحكم القصد إلى فقد، كان كا لو لم يقصد ذلك ، ولا تأثير للقصد. وقد تبين أن الشرط إذا لم يوجد لم ينهض السبب أن يكون مقتضياً ، كالحول في الزكاة فا نه شرط لا تجب الزكاة بدونه بالفرض والمعاوم من قصد الشارع أن السبب إنما يكون سبباً مقتضياً عند وجود الشروط ، لاعند فقدها وفإذا لم ينتهض سبباً كانت المسألة كن أنفق النصاب قبل حاول الحول لمعنى من معانى الانتفاع، فلا تجب عليه الزكاة ، لأن السبب لم يقتض إيجابها ، لتوقفه على ذلك الشرط

⁽۱) ماتقدم من الآيات والأحاديث استدلال بالنقل والاستنباط منه .وهذا ومابعده استدلال بطريق العقل المبنى على ما استقرى من مقاصد الشرع في شرع الأحكام للمصالح . فاو جرى العمل باعتبار هذا الشرط الذي قصد به هذا القصد لبطات تلك المصالح الي يبنيها الشارع على تلك الاسباب مفتلا لو اعتبر التفريق والجم بهذه النية، ولو اعتبر الانفاق قبل الحول بقليل ليهرب من الزكاة في المسألتين ، لأمكن لكل واحد أن يخلص من وجوب الزكاة بفعل هذا الشرط أو تركه مثلا وضاعت المصلحة المترتبة على الزكاة . وكذا يقال في سائر الأمثلة

⁽٢) كمرور الحول شكلا في النصاب ، فاذا أنفق بعضه بقصد رفع الزكاة كان قصده رفع الزكاة عن هذا النصاب المملوك له مضاداً لقصد الشارع ايجاب الزكاة فيه

الذى ثبت اعتباره شرعاً . فن حيث قيل فيه إنه مخالف لقصد الشارع يقال إنه موافق (١). وهكذا سائر المسائل

فالمواب أن هذا المعنى إنما يجرى فيا اذا لم يقصد رفع حكم السبب. واما مع القصد إلى ذلك فهو معنى غير معتبر بالأن الشرع شهد له بالإلغاء على القطع ، ويتبين ذلك بالأدلة الذكورة إذا عرضت المسألة عليها ، فإن الجع بين المتفرق أوالتفرقة بين المجتمع قد نهى عنها إذا قصدبها إبطال (٢) حكم السبب ، بالإتيان بشرط ينقصها حتى تبخس المساكين والأر بعون شاة فيها شاة بشرط الافتراق، ونصفها بشرط اختلاطها بأر بعين أخرى مثلا ، فإذا جمعها بقصد إخراج النصف فذلك هو المنهى عنه . كما أنه إذا كانت مائة مختلطة بمائة وواحدة ، ففرقها قصداً أن يخرج واحدة ، فكذلك . وما ذلك إلا أنه أتى بشرط أو رفع شرطاً يرفع عنه مااقتضاه السبب الأول ، فكذلك المنفق نصابه بقصد رفع مااقتضاه من وجوب الإخراج ، وكذلك قوله : « ولا يحل له أن يفار قه خشية أن يستقيله » فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت له بسبب العقد ، وعن الإتيان فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت له بسبب العقد ، وعن الإتيان فنهى عن القرس المجلية للجعل بقصد أخذه ، لا بقصد المسابقة معه ، ومثله مسائل الشروط ، فإنها شروط يقصد بها رفع أحكام الأسباب الواقعة (٣) ، فإن العقد الشروط ، فإنها شروط يقصد بها رفع أحكام الأسباب الواقعة (٣) ، فإن العقد

⁽۱) هو مضاد لقصد الشارع كما ذكر في الدليل السابق ، وموافق له من جهة أن قصه الشارع أن السبب الما يقتضي مسببه عند وجود الشرط. لاعند فده ، يعني فكان يقتضي ذلك على أكثر الفروضأن يقال انه فعل منها عنهوأثم مثلا ولسكنه لا تجب عليه الزكاه. فاتمه من جهة المضادة لقصد الشارع، وعدم وجوب الزكاة لفقد الشرط الذي قصد الشارع توقف تأثير السبب على حصوله

السبب على حصوله (٢) وتقدمت القاعدة الاصوابه وهي أنه ليس لاحد أن يرفع حكم السبب لان المسبب من فعل الله لامن فعل المسكاف . ولما كان هذا الشرط يقصد به رفسع المسبب كان لاغياً وكا نه لم بكن

⁽٣) قيد به لما سبق له من أن المسبب الذي لا يرفع هو مسبب سبب وقع بالفعل . فارجع اليه

على الكتابة اقتضى أنه عقد على جميع ماينشأ عنه ومن ذلك الولاء . فمن شرط أن الولاء له من البائمين ، فقد قصد بالشرط رفع حكم السبب فيه ، واعتبر هكذا سائر ماتقدم تجدد كذلك ، فعلى هذا ، الا تيان بالشروط أو رفعها بذلك الفصد هو المنهى عنه (١) ، واذا كان منهياً عنه كان مضاداً لقصد الشارع (٢) . فيكون باطلاً

- الله فصل المات

هذا العمل هل يقتضى البطلان بإطلاق أم لا ؟

الجوابأن في ذلك تفصيلاً ، وهوأن نقول : لايخاو أن يكون الشرط. الحاصل في معنى المرتفع ، أو المرفوع في حكم الحاصل معنى ، أو ْ لا

فان كان كدلك ، فالحكم الذى اقتضاه السبب ، على حاله قبل هذا العمل والعمل باطل ضائع ، لافائدة فيه ، ولا حكم له ، مثل أن يكون وهب المال قبل الحول ، لمن راوض على أن يردّه عليه بعد الحول بهبة أو غيرها ، وكالجامع بين المفترق ريما يأتى الساعى ثم ترد الى التفرقة ، أو المفرق بين المجتمع كذلك ثم يردّها الى ماكانت عليه ، وكالناكح لتظهر صورة الشرط ثم تعود الى مطلقها علائاً ، وأشباه ذلك . لأن هذا الشرط المعمول فيه ، لامعنى له ولا فائدة فيه تقصد شرعاً

و إن لم يكن كذلك فالمسألة محتملة ، والنظر فيها متجاذب ثلاثة أوجه :

⁽۱) أى فقوله _ فى الاعتراض السابق_انه ،وافق من جهة ومخالف ن جهة نميرصحيح، قانه مخالف من كل مهة. لائه من كان للنهى عنده وفعل الشرط نفسه فيكون باطلا وكأنه لم يحصل. قبق الحكم كما كان قبل فعله

⁽٢) أي مضادله عينا · وسيأتي لهذا ذكر في الفصل بعده

(أحدها) (١)أن يقال إن مجرد انعقاد السبب كاف؛ فإنه هو الباعث (٢) على الحكم ، وإعما الشرط أمر خارجي مكمل ، وإلا لزم أن يكون الشرط جزء العلة ، والفرض خلافه . وأيضاً فإن القصد فيه قد صار غير شرعي ، فصار العمل فيه مخالفاً لقصد الشارع ، فهو في حكم مالم يعمل فيه ، واتحد مع القسم الأول في الحكم ، فلا يترتب على هذا العمل حكم . ومثال ذلك إن أنفق النصاب قبل الحول في منافعه ، أووهبه هبة بتلة لم يرجع فيها ، أو جمع بين المفترق ، أو فرق بين المجتمع – وكل ذلك بقصد الفرار من الزكاة – لكنه لم يعد الى ماكان عليه قبل الحول . وما أشبه ذلك . فقد عامنا – حين نصب الشارع ذلك السبب للحكم حانه قاصد الثبوت الحكم به ، فإذا أخذ هذا برفع حكم السبب مع انتهاضه مبدأ ، كان مناقضاً لقصد الشارع . وهذا باطل . وكون الشرط – حين رفع أو وضع – على وجه يعتبره الشارع على الجلة (٣) ، قد أثر فيه القصد الفاسد ، فلا يصح أن ينتهض شرطً شرعياً . فكان كالمعدوم بإطلاق ، والتحق بالقسم الأول

(والثانى) أن يقال إن مجرد انعقاد السبب غير كاف ، فإنه و إن كان باعثاً ، قد جعل فى الشرع مقيدا بوجود الشرط . فإذاً ليس كون السبب باعثاً بقاطع فى أن الشارع قصد إيقاع المسبب بمجرده ، و إنما فيه أنه قصده إذا وقع شرطه. فإذا كان كذلك، فالقاصد رفع حكم السبب مثلاً بالعمل فى رفع الشرط ،

⁽۱) ضعيف في النظر ان لم يكمل بما سبق من أنه منهى عنه ومضاد لقصد الشارع قطعا فيكو زباطلا . أما مجردان الشرط أمر خارجى النخانه لا يفيد. ولو جعل ما بعده مكملا له لادليلا مستقلا وكان هو روح الدليل لصح . ولكن قوله (وأيضا) يقتضى استقلاله في نظره بالاستدلال. وكالامه في التطبيق على الأمثلة بعديقتضى أن محل الاستدلال وروحه ما بعدقوله (وأيضا) فتأمل (۲) لا يخفي مافيه من التسامح

⁽٣) فالشارع يعتبر أنفأق النصاب قبل الحول في منافعه والهبة البتلة وجمع المتفرق مثلا بهذا القصد نافذاً ،فيرتب في الهبة ملك الموهوب له، ولا يردّما أنفقه في قضاء مصالحه وهكدندا لا يلزمه بتفريق المجتمع .فتكون التصرفات صحيحة في الجملة، لامن كل وجه لا أنه بهذا القصد الفاسد يكون آنما وأيضا لا يرتب عليه الحكم الذي أراده وهو الغرار من الزكاة

لم يناقض قصده قصد الشارع من كل وجه . و إنما قصد لمآ لم يظهر فيه قصدالشارع اللا يقاع أو عدمه ، وهو الشرطأو عدمه ، لكن لمّا كان ذلك القصد آيلاً لمناقضة قصد الشارع على الجلة ، لاعيناً ، لم يكن مانعاً من ترتب أحكام الشروط عليها ، وأيضاً فإن هذا العمل لمّاكان مؤثراً وحاصلاً وواقع ، لم يكن القصد الممنوع فيه مؤثراً في وضعه شرطاً شرعياً أو سبباً شرعياً ، كا كان تغير المغصوب سبباً فيه مؤثراً في منع صاحبه منه وفي تملك الغاصب له ، ولم يكن فعله بقصد العصيان أو شرطاً في ارتفاع ذلك الحكم

وعلى هذا الأصل يذبى صحة مايقول اللخمى فيمن تصدق بجزء من ماله التسقطعنه الزكاة ، أو سافر في رمضان قصداً للإفطار ، أو أخر صلاة حضر عن وقتها الاختيارى ليصليها في السفر ركمتين ، أو أخرت امرأة صلاة بعد دخول وقتها رجاء أن تحيض فتسقط عنها ـ قال ؛ فجميع ذلك مكروه ، ولا يجب على هذا في السفر صيام . ولا أن يصلى أر بعا ، ولا على الحائض قضاؤها . وعليه أيضاً يجرى الحكم في الحالف : « لَيقضين فرناً حقه الى شهر »وحلف بالطلاق المثلاث ، فحاف الحنث فالع زوجته لئلا يحنث ، فاما انقضى الأجل راجعها ، فهذا الوجه يقتضى أنه لا يحنث ، لو توع الحنث وليست بزوجة ، لأن الخلع ماض شرعاً و إن قصد به قصد المنوع

(والثالث) أن يفرق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآ دميين : فيبطل العمل في الشرط في حقوق الله ، و إن ثبت له في نفسه حكم شرعى ، كمسألة الجم بين المفترق والفرق بين المجتمع ، ومسألة نكاح الحلل على اقول بأنه نافذ ماض ولا يحلّها ذلك للأوّل. لأن الزكاة من حقوق الله ، وكذلك المنع من نكاح المحلل حق الله ، لغلمة حقوق الله في النكاح على حقوق الآ دميين ، و ينفذ مقتضى المشرط في حقوق الآدميين ، كالسفر ليقصر أو ليفطر أو نحو ذلك

هذا كله مالم يدل دليل خاص على خلاف ذلك. فإنه ان در دليل خاص على خلاف على الأصل المذكور؛ لأنه إخاص على خلافه صير اليه ، ولا يكون نقضاً على الأصل المذكور؛ لأنه إذ ذاك دال على إضافة هذا الأمر الخاص الى حق الله ، أو الى حق الآدميين. ويبقى بعد ماإذ اجتمع الحقال ، محل نظر واجتهاد. فيغلب أحدالطرفين بحسب ما يظهر لله جتهد والله أعلم

المسألة الثامنة

الشروط مع مشروطاتها (١) على ثلاثة أقسام:

(أحدها) أن يكون مكالا لحدكمة المشروط وعاضداً لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال بكاشتراط الصيام في الاعتكاف عندهن يشترطه ، واشتراط الرهن الكفّ والإ مساك بالمعروف والتسريح بإحسان في النكاح ، واشتراط الرهن والحيل والنقد أو النسيئة في التمن في البيع ، واشتراط العهدة في الرقيق ، واشتراط المعبد ، وغرة الشجر ، وما أشبه ذلك . وكذا اشتراط الحول في الزكاة ، والإ حصان في الزني ، وعدم الطول في نكاح الاماء ، والحرز في القطع . فهذا القسم لا إشكال في صحته شرعاً لأنه مكمل لحكمة كل سبب يقتضي حكما ، فإن الاعتكاف لما كان انقطاعاً الى العبادة على وجه لائق بازوم المسجد ، كان القطاعاً الى العبادة على وجه لائق بازوم المسجد ، الزوجين أو عصديهما ، وكانت الكفء مظنة أقرب إلى التحام الزوجين والعصبة ، وأولى بمحاسن العادات ، كان اشتراطها ملائم المقصود النكاح . وهكذا الإمساك وأولى بحاسن العادات ، كان اشتراطها ملائم المقصود النكاح . وهكذا الإمساك شرعاً واضح

(١) في المسألتين السادسة والسابعة قيد الشروط بقوله المعتبرة في المشروطات شرعاً . وهنا أطلقها حتى يتأتني التقديم الى الأقسام الثلاثة . فالكلام هنا عام فيما اشترطهالشارع وما اشترطهالشخص نفسه من شرط ملائم، أو مناف ، أولا ملائم ولا مناف ﴿ والثاني ﴾ أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته ، بل هو على الضد من الاول ، كما اذا اشترط في الصلاة أن يتكلم فيها إذا أحب ، أواشترط في الاعتكاف أن يخرج عن المسجد إذا أراد _ بناء على رأى الك (١) أو اشترط في النكاح أن لاينفق عليها أو أن لايطأها وليس مجبوب ولا عنيِّن، أو شرط في البيع أن لاينتفع بالمبيع ، أو إن انتفع فعلى بعض الوجوه دون بعض، أو شرط الصانع على المستصنع أن لا يضمن المستأجر عليه إن تلف، وأن يصدّقه في دعوى التلفُّ ، وما أشبه ذلك . فهذا القسم أيضاً لا إشكال في إبطاله ، لأنه مناف لحكمة السبب. فلا يصبح أن يجتمع معه . فإن الكلام في الصلاة مُمناف لما شرعت له من الا قبال على الله تعالى والتوجه اليه والمناجاة له ٠ وكذلك المُشترط في الاعتكاف الخروج ، مشترط ماينافي حقيقة الاعتكاف من أزوم المسجد. واشترط الناكح أن لا يُنفق ، ينافي استجلاب المودّة المطاوبة فيه . وإذا اشترط أن لايطأ أبطل حكمة النكاح الأولى وهي التناسل، وأضرُّ بالزوجة • فليس مر • ي الا مساك بالمعروف الذي هو مظنة الدوام والمؤالفة . وهكذا سائر الشروط المذكورة ٠ إلا أنها اذا كانت باطلة فهل تؤثر في المشرطات أم لا ? هذا محل نظر يستمد (٢) مر . المسألة التي قبل هذه

﴿ والثالث ﴾ أن لا يظهر فى الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة . وهو محل نظر على هل يلحق بالاول من جهة عدم المنافاة ? أو بالثانى من جهة عدم الملاءمة ظاهراً ؟ والقاعدة المستمرة فى أمثال هذا ، التفرق بين العبادات والمعاملات . فما كان من العبادات لا يكتفى فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة ؛ لأن الاصل

⁽¹⁾ من لزوم المسجد

⁽۲) فهي شروط تقتضي رفع حكمة السبب ويقصد بها رفيع المسبب الواقع. وتقدم تفصيل ذلك

النوع الثالث في المرانع (المسألة الأولى ــ المانع أربعة أقسام) ٧٨٥

فيها التعبّد دون الالتفات إلى المعانى ، والأصل فيها أن لايقدم عليها إلا بإذن ، إد لا مجال للعقول فى اختراع التعبدات . فكذلك ما يتعلق بها من الشروط . وما كان من العاديات يكتفى فيه بعدم المنافاة ، لأن الأصل فيها الالتفات الى المعانى دون التعبّد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه . والله أعلم المعانى دون التعبّد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه . والله أعلم

﴿ النوع الثالث في الموانع وفيه مسائل ﴾

المسألة الأولى

الموانع ضربان: أحدها مالا يتأتى فيه (1) اجتماعه مع الطلب. والثانى ما عكن فيه ذلك. وهو نوعان: أحدها يرفع أصل الطلب. والثانى لا يرفعه ولكن يرفع انحتامه. وهذا قسمان: أحدها أن يكون رفعُه بمعنى أنه يصير مخيراً (٢) فيه لمن قدر عليه. والآخر أن يكون رفعُه بمعنى أنه لا إثم على مخالف الطلب فهذه أربعة أقسام

(فأما الأوّل) فدحو زوال العقلى بنوم ، أو جنون ، أو غيرهما . وهو مانع من أصل الطلب جملة ، لأن من شرط تعلق الخطاب إكان فهمه ، لأنه إلزام يقتضى التزاما . وفاقد العقل لا يمكن إلزامه كالا يمكن ذلك في البهائم والجادات . فإن تعلّق طلب (٣) يقتضى استجلاب مصلحة أو درء مفسدة ، فذلك راجع

⁽۱) أى عقلاً .وقوله (أحدها يرفع أصل الطلب) أى وهو ما أمكن اجتماعه مع الطلب عقلاً • وامتنع الاجتماع شرعاً . والقسمان الباقيان يصح فيهما الإجتماع عقلاً وشرعاً

 ⁽٣) أى بسبب عمل صدر من غير العاقل كاتلاف البهيمة مال الغير، وكالصبى يقتل غيره مثلا. فضمان المتلف وغيره من الأحكام لايتعلق بالبهيمة والصبى، وإنما يتعلق بربها وولى الصبى

إلى الغير؛ كرياضة البهائم وتأديبها . والكلام في هذا مبين في الأصول (١)

(وأما الثاني) فكالحيض والنفاس ، وهو رافع لأصل الطلب و إن أمكن حصوله معه على إنما يَرفع مثل هذا الطلب بالنسبة الى مالاية للبية بالنسبة الى مالاية للبية بالنسبة على مالاية المسجد ، ومس المصحف ، وما أشبه ذلك ، وأما ما يطلب به (٣) بعد رفع المانع ، فالخلاف بين أهل الأصول فيه مشهور ، لاحاجة لنا إلى ذكره هنا . والمائيل على أنه غير مطاوب حالة وجود المانع ، أنه لوكان (٤) كذلك لاجتمع الضدان ؛ لأن الحائض ممنوعة من الصلاة ، والنفساء كذلك ؛ فلوكانت مأمورة بها أبضاً ، لكانت مأمورة حالة كونها منهية بالنسبة الى شيء واحد (٥) . وهو محال وأيضاً فلا فائدة في الأمر بشيء لا يصح لها وأن لا تنعل معا وهو محال . وأيضاً فلا فائدة في الأمر بشيء لا يصح لها فعله حالة وجود المانع ولا بعد ارتفاعه ؛ لأنها غير مأمورة با قضاء باتفاق .

(وأما الثالث) فكالرق والأنوثة بالنسبة الى الجمعة والعيدين والجهاد فإن هؤلاء قد لصيق بهم مانع من انحتام هذه العبادات ، الجارية في الدِّين مجرى التحسين (٦) والتزيين ، لأنهم من هذه الجهة غير مقصودين بالخطاب فيها إلا بحكم

(١) وهي مسالة الفهم شرط التكليف. راجع ابن الحاجب

(٢) يعنى اتفاقا

(ُ) كَنْقَصَاء الصوم على الحائض.فهلهو بأمر جديدولم تكن مأمورةبه وقت الحيض؟ وهو الممتمد . راجع مسآلة الأداء والقضاء في ابن الحاجب

(٤) الدليلان الأولان عادان في رفع أصل الطاب لما لا يطاب بمد وما يطلب. بخلاف الثالث فخاص عما لا يطلب

(ُ ُ) وهو الصلاة سأى ومن جهة واحدة، فليست كالصلاة في الارض المفصوبة . فلهذا صحت الاستحالة

(٦) جعل الجهاد من النوع الثالث التحسيني ولم يجعله من المقاصد الضروريه ولا الحاجيه، وقد عده هوق تحرير الأصول من الضروري وقال: محل كونه كذلك اذاكانوا حرباعلينا لالكفرهم، ولذا لم تقتل المرأة والصبي والراهب وقبلت الجزية ، فالدين لا يحفظ مع كونهم حربا علينا لانه مفض الى قتل المسلم أوفتاته عن دينه اهفيهق السكام فيما أذا لم يكونوا حربا بل كانوا لا يتعرضون لنا وهم في بلاد بعيدة عن بالد المسلمين وليس هناك عهد بيننا وبينهم ، فهل يكون قتالهم في هذه الحالة من الضروري أم من التحسيني ؟ الظاهر هذا ويكون الجهادم نها لا يتم حفظ الدين إلا به ، ومنه مالا يكون كذلك فيكون تحسينيا من باب الأخذ بالاحوط الميحمل كالرمه هنا وهناك على هذا التفصيل

التبع، فإن تمكنوا منها جرت بالنسبة البهم مجراها مع المقصودين بها ، وهم الأحرار الذكور . وهذا معنى التخيير بالبسبة اليهم مع القدرة علمها ، وأما مع عدم القدرة علم ا فالحركم مثل (١) الذي قبل هذا

(وأما الرابع) فكأسباب الرخص؛ هي موانع من الانحتام، بمعنى أنه لاحرج على من ترك العز عة ميلاً إلى جهة الرخصة ، كقصر المسافر ، وفطره ، تركه للجمعة ، وما أشبه ذلك

المسألة الثانية

الموانع ليست بمقصودة الشارع ، بمعنى أنه لا يقصد تحصيل المكاف لها ولا رفعها . وذلك أنها على ضربين :

(ضرب منها) داخل تحت خطاب التكايف _ مأموراً به أو منهياً عنه أو مأذوناً فيه _ وهذا لا إشكال فيه من هذه الجهة عكالاستدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بالتأثير لوجوب إخراج الزكاة . و إن وجد الذياب فهو متوقف على فقد المانع. وكذلك الكفر المانع من صحاة أداء الصلاة والزكاة أو من وجو بهاه (١) ومن الاعتداد عاط في في حال كفرد ، إلى غير ذلك من الأمور الشرعية التي منع منها الكفر . وكذلك الإسلام مانع من انتهاك حرمة الدم والمال والعرض

⁽١) أى من رفع أصل الطاب. وهل يندرج فيه أيضا؟ بحيث يقال إنه وجد مالع شرعى من توجه الطلب لائن امتثال أمر السيد بأعمال أخرى في وقت هدده العبادات يعد مانعها شرعا وحيائذ فينتقل هذا النوع الثالثالي النوع الثأنى

⁽٢) يحاذي بها وبما بعدها المباحث المتقدمة في المسألتين السادسة والسابعة في

⁽٣) أى على الحلاف بين الجهور والحنفية في تكليف الكفار بالفروع

إلا بحقها . فالنظر في هذه الأشياء وأشباهما من جهة خطاب التكايف خارج عن مقصود المسألة

(والضرب الثانى) هو المقصود . وهوالداخل تحت خطاب الوضع من حبث هو كذلك . فليس للشارع قصد فى تحصيله من حيث هو مانع ، ولا فى عدم تحصيله ، فإن المديان ليس بمخاطب برفع الدين اذا كان عنده فصاب لتجب عليه الزكاة ، كا أن مالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه ، وأنه من خطاب الوضع لا من خطاب التكليم . وإنها مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفع مقتصى السبب ، والدايل على ذلك أن وضع السبب مكملًا الشروط ، يقتضى قصد الواضع إلى ترتب المسبب عليه ، و إلا فلو لم يكن كذلك لم يكن موضوعا على أنه سبب ، وقد فرض كذلك . هذا خلم ، وإذا ثبت قصد الواضع الى حصول المسبب ، ففرض المانع مقصوداً له أيضاً إيقاعه ، قصد الى رفع برتب المسبب على السبب ، ففرض المانع مقصوداً له أيضاً إيقاعه ، قصد الى فأن القصد بين متفاد أن ، ولاهو أيضاً قاصد إلى نفس الترتب . هذا خلف . فإن القصد بين مانعاً ، و بيان ذلك أنه لو كان قاصداً إلى رفعه من حيث هو مانع ، لم يثبت حصوله معتبراً شرعا ، وإذا لم يعتبر لم يكن مانعا من جريان حكم السبب ، وقد فرض كذلك ، وهو عين التناقض

فإذا توجه قصد المكانم إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه نني ذلك تفصيل. وهي:

ולבולנופוני

فلا يخاو أن يف عله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكنيف م مأموراً به أو منهياً عنه أو مخيراً فيه ، أو لا فإنكان الأول فظاهر ، كالرجل يكون بيده له نصاب ، لكنه يستدن لحاجته الى ذلك ، وتنبني الأحكام على مقتضى حصول المانع ، و إن كان الثاني وهو أن يفعله مثلاً من جهة كونه م نعاً ، قصداً لا سقاط حكم السبب المقتضى أن لا يترتب عليه ما اقتضاه ، فهو عمل غير صحيح .

⁽¹⁾ يعنى فالهانع عادى وليس بشرعى حتى ينطبق عليه تعريف الهانع الذى هو موضوع هذه المباحث ، وهو ما اقتضى حكمة تنافى حكمة السبب . وعليه فما وجه ذكره هنا ؟الا ان يقال إن العقاب على تحصيل الهانع العادى يفيد أن تحصيل الهانع الشرعى قصدا مثله ، فان القصد في كل الوصول الى موجب الحرمان

⁽٢) هذا إنما يظهر حسما كان علميه الأئمر قبل نزول آية (الطلاق مرتان) فقد كانوا يطلقون ورتجمون لا الى حد ، يضارون الزوجات بذلك ، فلا يضمها الرجل اليه ولا يدعها تتزوج طول حياتها

⁽٣) رواه في الجامع الصغير بلفظ (قاتل الله اليهود ان الله عز وجل لما حرم عليهم الشحوم جلوما ثم باعوها فأ كلوا ثمنها) عن أحمد والشيخين وأبي داود والترمذي والنسائي وابن وابن ماجه عن جابر ، ورواه الشيحان عن أبي هريرة ، واحمد والشيخان والنسائي وابن ماجه عن عمر ، ورواه في التيسير عن أبي داود بلفظ (لمن الله اليهود ثلاثا . ان الله تمالي حرم عليهم الشحوم فباعوها وأ كلوا ثمنها) ورواه أيضا أحمد ، ولم يذكر فيه (ثلاثا) (ع) رواه في المشكاة عن أبي داود وابن ماجه (يسمونها) بغير واو ورواه كذلك في الجامع الصغير عن أحمد وأبي داود . ورواه في نيل الاوطار بالواو عن أحمد وأبي داود . وسيأتي لمؤلف بغير واو في رواية أطول

ناس من أمتى الحر ويسمونها بندير اسمها) وفي رواية (١) : (ليكونَن من أمتى الحديث الحرق يستحلم يستحلم الحديث الحرق الحرير ، والحر والممازف الحديث الحديث الحديث الحديث الحديث المحديث المحديث المحديث المحديث المستحل المستحل المحديث ، والقتل بالرهبة ، والزبي يستحلون الحر بأسماء يسمونها بها ، والسنّحت بالهدية ، والقتل بالرهبة ، والزبي بالذكاح ، والربا بالبيع في فكأن المستحل هنا رأى أن المانع هو الاسم ، فنقل المحرم الى اسم آخر ، حتى يرتفع ذلك المانع فيحل له وقال تعالى : (من بعد وصية يُوصي بها أو دَيْن غير مُضار) فاستشى الإضرار و فاذا أقر في مرضه بدين لوارث ، أو أوصي بأكثر من الثلث ، قاصداً حرمان الوارث أو نقصه بعمض حقه ، بإ بداء هذا المان من عام حقه ، كان مضاراً ، والاضرار ممنوع باتفاق . وقال تعالى : (ولا تنقضوا الأينمان بعد تو كيدها) الآية ا قال أحمد بن حنبل : عجبت مما يقولون في الحيل والأيمان ، يبطاون الأيمان بالحيل و وفي الحديث : (لا يُمَن فضلُ الماء لَيمُنع به الحكام (٣) وفيه : « إذا تسمم به الحديث : (لا يُمَن فضلُ الماء لَيمُنع به الحكام (٣)) وفيه : « إذا تسمم به الحديث : (لا يُمَن على فلا تقد موا عليه ، و إذا وقع بأرض وأنم بها فلا المحديث الوباء بأرض فلا تقد موا عليه ، وإذا وقع بأرض وأنم بها فلا

⁽۱) رواه في التيسير عن البخارى ، قال صاحب التيسير الحر بكسر الحاء المهملة وبعدها راء والمراد به يضا المزنا اله وقال ابن العربي : رواية الخر بالمعجمتين تصحيف .اله وقد أثبتناه في الائصل مصححا ، (۲) سيأتي للمؤلف في المسألة الحادية عشرة من مقاصد المسكلف أنه يروى موقو فاعلى ابن عباس ومرفوعا. وكذلك قال عنه في كتابه الاعتصام، أقول : قال الفتني في كتابه تذكرة الموضوعات (يأتي على الناس زمان يستحل فيه السحت بالهدية الخر . .) لا أصل له . وقال ابن القيم في أعلام الموقمين في يبان أن تجويز الحيل يناقض سد الذرائم في مايأتي : وروى ابن بطه باسناد الى الاوزاعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيم) يعني العينه . وهذا المرسل صالح للاعتضاد به والاستشهاد ، وان لم يكن عليه وحده الاعتماداه

⁽٣) في الارض المباحة بئر للشخص ، وفي الارض كلاً مباح يريد أن يمنع الناس منه بايجاده ما فما لهم من رعيه وهو بخله بسقيهم من فضل ماء بئره . فنهى عن ذلك والحديث أخرجه الشيخان عن أبى هريرة بلفظ (لا يباع فضل الماء ليباع به الكلاً) وفي رواية للستة الا النسائي (لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به الكلاً) وفي رواية للبخارى (لا يمنع فضل الماء ليمنع به فضل الكلاً)

تخرجوا فراراً منه(١)

والأدلة هنا في الشرع كشيرة من الكتاب، والسنة، وكلام السلف الصالح رضى الله تعالى عنهم .

وما تقدم من الأدلة والسؤال والجواب في الشروط، جار معناه في المواذع ، ومن هنا لك يفهم حكمها ، وهل يكون العمل باطلا أم لا ؟ فينقسم الى الضربين. فلا يخلو أن يكون المانع المستجلب مثلا في حكم المرتفع ، أو لا • فإن كان كذلك فالحكم متوجه ، كصاحب النصاب استدان لتسقط عنه الزكاة ، بحيث قصد أنه إذا جاز الحول رد " الدين من غير أن ينتفع به . و إن لم يكن كذلك، بل كان المانع واقعاً شرعاً ، كالمطلق خوفاً من انحتام الحنث عليه ، فهو محل نظر على و زان ماتقدم في الشروط ـ ولا فائدة في التكرار

﴿ النوع الرابع في الصحة والبطلان (٢) وفيه مسائل ﴿ النوع الرابع في الصحة والبطلان الله وفي العامة

ولفظ المدحة يطلق باعتبارين : (أحدها)أن يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا ، كما نقول في العبادات إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة ، ومبرئة

(١) رواء في التيسير عن الثلاثة والترمذي بلفظ (اذا سمعتم بالطاعون بائرض فلا تدخلوها . واذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها)

وهذا الحجر الصحى ـ الذى يتبجع باختراعه خدمة للانسانية أهل هذا العصر فيه فى كاتنا جهتيه قصد الى الهانم لكونه مانها: فقد ومهم على أرضه رفعالهانع من إصابتهم عادة ،فنهوا . عنه . وخرجوهم من أرضه تحصيل للهانع من إصابتهم وهو بعدهم عنه . وحكمة الاول ظاهرة . وحكمة الثانى سمن الوجهة الدينية الصرفة الفرار من قدرالله والركون إلى محض الاسباب، وإن كان عمر قال فى مثله (نعم نفر من قدر الله الى قدرالله والركون إلى محض الاسباب، وإن تا تكون على الله عبد الله عبد السرعية الصحية خشية الويث الجهات الاخرى بالجراثيم التى ربحا تكون علقت بهم أو بأ متعتهم

(٢) اعلم الالصحة والبطلان ليساّحالي التحقيق من الأحكام الوضعية في شيء، بل من الأهور المقلية لا تُنه بُعدورودام الشارع بالفعل و معرفة شرائطه وموا نمه لا يحتاج الى توقيف من المشارع، بل يعرف بمجردالعقل صحته او بطلانه. ولذا اسقطها كشير من الاصوليين فلم يعدوها في الاحكام

للذمة ، ومسقطة للقضاء فها فيه قضاء ، وما أشبه ذلك (١) من العبارات المنبئة عن هذه المعانى ؛ وكما نقول في العادات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلة شرعا للأملاك ، واستباحة (٢) الأبضاع ، وجواز الانتفاع ، وما مرحع (٣) الى ذلك . (واله بني) أن يراد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب؛ فيقال هذا عمل صحيح ، بمعنى أنه يرجى (أبه الثواب في الآخرة . فني العبادات ظاهر . وفي العادات (٥) يكون فيما نوى به امتثال أمر الشارع ، وقصد به ممتشى الأمر والنهى ؛ وكذلك في المختبر إذا عمل به من حيث إن الشارع خيره ، لا من حيث قصد مجرد حظه في الانتفاع ، غافلاً عن أصل التشريع . فهذا أيضاً يسمى عملا صحيحاً بهذا المهنى . وهو وان كان طلاقاً غريباً لا يتعرض له عاماء الفقه ، فقد تعرض له عاماء التخلق كه لغزالى وغيره . وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون . وتأمّل ماحكاه الغزالى في كتاب النية والإخلاص من ذاك

السألة الثانية في معى البطمويد

وهو مايقابل معنى الصحة . فل معنيان :

﴿ أحدها ﴾ أن يراد به عدم ترةب آثار العمل عليه فى لدنيا ؛ كا نقول فى العبادات إنها غير مجزئة ، ولا مبرئة للذمة ، ولا مسقطة للقضاء _ فكذلك نقول إنها باطلة بذلك المعنى . غير أن هنا فظراً ؛ فإن كون العبادة باطلة انما هو

⁽١) كموافقة أمر الشرع كما قالوه

⁽٢) ولا يقال حصول الانتفاع وحصول التوالد والتناسل ، لأنهافد تترتب على الباطل وقد تتخلف عن الصحيح

⁽٣) كصحة تصرفاته الشرعية فيما ابتاعه بيما صحيحا مثلا

⁽٤) لم يقل يحصل الثواب في الآخرة، تفادياً مما اعترض به عليه من أن الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة كما سيأتني

⁽ه) كما تقدمًاه في النكاح أنه مندوب بالجزء وهو عادى ،فلا ثواب الا بهذه النية . وكما سيأتىله في الواجب العادى كأداء الديون والنفقة على الاؤلاد ورد الودائم

لخالفتها لما قصد الشارع فيها ، حسما هو مبين في موضعه ، ولكن قد تكون الخالفة راجعة الى نفس العبادة ، (1) في طلق عليهالفظ البطلان اطلاقاً ؛ كالصلاة من غير نية ، أو ناقصة ركمة أو سجدة ، أو نحوذلك مما يخل بها من الأصل . وقد تكون راجعة الى وصف خارجي منفك عن حقيقتها و إن كانت متصفة به ؛ كالصلاة (٢) في الدار المفصوبة مثلا ، فبقع الاجتهاد في اعتبار الانفكاك ، فتصح الصلاة ؛ لأنها واقعة على الموافقة للشارع ، ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف . وأو في اعتبار الاتصاف ، فلا تصح بل تكون في الحكم باطلة (٣)، من جهة أن الصلاة المرافقة إنما هي المنفكة عن هذ الوصف ، وليس الصلاة في الدار المغصوبة كذلك . وهكذا سائرماكان في معناها

ونقول أيضا في العادات إنها باطلة ، بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعا : من حصول أملاك ، واستباحة فروج ، وانتفاع بالمطلوب . ولما كانت العاديّات في الغالب راجعة الى مصالح الدنيا ، كان النظر فيها راجعاً الى اعتبارين: « أحدهما » من حيث هي أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعا « والثاني » من حيث هي راجعة الى مصالح العباد

فأما الآوّل فاعتبره قوم بإطلاق ، وأهملوا النظر فى جهة المصالح ، وجعلوا مخالفة أمره مخالفة لقصد، باطلاق ، كالعبادات المحضة سواء ، وكأنهم مالوا الى جهة التعبد ، وسيأتى في كتاب المقاصد بيان أن فى كل ما يعقل معناه تعبدا ، واذا كان كذاك ، فمواجهة أمر الشارع بالمخالفة يقضى بالخروج فى ذلك الفعل عن مقتضى خطابه ، والخروج فى الأعمال عن خطاب الشارع يقضى بأنها غير

⁽١) كمخلل في بعض شروطها أو أركانها

⁽٢) وكصوم الايام المنهية

 ⁽٣) والبطلان والفساد مترادفان عند غير الحنفية . أما عندهم فيقولون في مثله فاسد لاباطل.
 وبنوا على الفرق إمكان تصحيح الفاسد لاالباطل كما يأتى

مشروعة • وغير المشروع باطل • فهذا كذلك ؛ كما لم تصح العبادات الخارجة عن مقتضى خطاب الشارع

وأما الثاني فاعتبره قوم أيضاً لامع إهمال الأول: بل جعاوا الامر منز لا على اعتبار المصلحة عجمين أن المهنى الذي لأجله كان العمل باطلا ينظر فيه: فإن كان حاصلا أو في حكم الحاصل ، بحيث (١) لا يمكن التلافي فيه ، بطل العمل من أصله ، وهو الأصل فيا نهى الشرع عنه؛ لأن النهى يقتضى أن لامصلحة في المسكلف فيه ، وإن ظهرت مصلحته لبادىء إلرأى ، فقد علم الله أن لامصلحة في الإقدام وإن ظنها العامل ، وإن لم يحصل مدة (٢) كان في حكم الحاصل لكن أمكن تلافيه ، لم يحكم بإ بطال ذلك العمل ؛ كا يقول مالك في بيع المدبر إنه يرد إلا أن يعتقه المشترق فلا يرد ، فإن البيع إنما منع لحق العبد في العبق ، أو لحق الله في العتق الذي العقد سببه من سيده — وهو والتدبير ؛ فإن البيع يفيته في الغالب بعد موت السيد ، فاذا أعتقه المشتري حصل قصد الشارع في العتق ، فلم يرد الذلك . وكذلك الكتابة الفاسدة ترد ، مالم يعتق المكاتب ، وكذلك بيع الغاصب للعنصوب ، موقوف على إجازة المغصوب منه أورد ، بلأن المنع إنها للغ إنها المنع إنها عنه ، فإذا

(۱) كبيع الملاقيح ، فإن المعنى الذي بطل البيع من أجله حاصل مستديم ، لأن بيع مافي بطون الأمهات منعدم فيه ركن البيع، ولا يتأتى تلافي تصحيحه

⁽٢) لعل الأصل (وإن كانحاصلا مدة أو في حكم الحاصل) يعنى مدة أيضا، فيكون مقابلا للقسم قبله وتنطبق عليه التفاريع الآتية . فإن المفوت غالباً للعتق وهو البيع في حكم الحاصل، ولكن أثره لم يدم بل ارتفع بالمتق وأمكن تلافى مفوت العتق بسبب عتنى المشترى . وإيما قلنا في حكم الحاصل لأن التفويت انما يظهر أثره بعد موت السيد فهناك كان يغلب عتقه، أعنى إذا لم يوجد مانع كبعض الصور التي يسترق فيها المدبر ولا ينفذ عتقه . أما الكنتابة الفاسدة لفقد شرط مثلا فالمعنى الذى لا علمه بطلت حاصل بالفعل ، الكن لمدة وهي ما قبل خروجه حرا بسبها وأمكن التلافى بسبب الحرية . فجعل الامر في المثال وما قبله منزلا على المصلحة وهي تشوف الشارع للحرية مع إمكان التلافى باهدار بقاء الموجب المبطلان . ومثالا المفصب والبيع والسلف مما فيه حصول المعنى الموجب للبطلان فعلا ، ولكنه لمدة وهي ماقبل الاجازة وإسقاط الشرط اللذين أمكن بهمها إهدار الموجب للبطلان

أسقط مشترط السلف شرطه ، جاز ماعقداه ، ومضى على بعض الأقوال. وقد يتلافى باسقاط الشرط شرعاً (١) كما فى حديث بريرة (٢) . وعلى مقتضاه جرى الحنفية فى تصحيح العقود الفاسدة ، (٣) كنكاح الشغار ، والدرهم بالدرهمين ، ونحوها . الى غير ذلك من العقود التى هى باطلة على وجه ، فيزال ذلك الوجه فتمضى العقدة . فمعنى هذا الوجه أن نهى الشارع كان لأمر ، فلما زال ذلك فتم الأمر ارتفع النهى ، فصار العقد موافقاً لقصد الشارع : إما على حكم الانعطاف (١) أن قد رنا رجوع الصحة الى العقد الأول ، أوغير حكم الانعطاف ، إن قلنا إن قد صحيحه وقع الآن لاقبل ، وهذا الوجه بناء على أن مصالح العباد معلّبة على حكم التعبد

﴿ والثانى من الأطلاقين ﴾ أن يراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل عليه في الآخرة ، وهو الثواب . ويتصور ذلك في العبادات والعادات

فتكون العبادة باطلة بالإطلاق الأول، فلا يترتب عليها جزاء؛ لأنها غير مطابقة لمقتضى الأمر بها ، وقد تكون صحيحة بالاطلاق الأول ولا يترتب عليها أواب أيضاً . فلأول كالمتعبد رئاء الناس؛ فإن تلك العبادة غير مجزئة ولا يترتب عليها عليها ثواب : والثانى كالمتصدق بالصدقة يتبعها بالمن والأذى . وقد قال تعالى : (يَأَيُّهَا الذين آمنوا لا تُبطِلوا صد قات كم بالمن والأذى كالذي يُنفِقُ مالَهُ رِئَاءً

⁽۱) ما قبله كان باسقاط مشترط السلف. أما هذا فان أهل بربرة لم يسقطوه بل بقو^ا متىسكين به ،ولكن أسقطه الشارع كا فى الحديث

⁽۲) تقدم (ص - ۱۱۵)

⁽٣) الباطل عندهم هو ما بكون غير مشروع ألبتة، كبيع الملاقيح ، لا ماكانالنهى باعتبار وصف عارض فانه يسمى فاسدا · والثانى يمكن تصحيحه باهدار الوصف الموجب للفساد كاسقاط الزيادة فى الربا . ولا يحتاج لعقدجديد كالأمثلة التى ذكرها

⁽٤) وانسحاب آثار العقد الآول على مانم بعد زوال الوصف

النَّاس) الآية ! (١) وقال : (المِن أشر كُت لَيخبط نَّ عَمَلُك (٢)) . وفي الحديث (٣):
﴿ أَبْلَغِي زِيدَ بِنَ أَرْقَمَ أَنهُ قَد أَبِطل جَهادَه مَ رَسُولِ اللهُ عَلَيْكُ إِنْ لَم يَمَبُ بُهُ عَلَى تأويل من جعل الإ بطال حقيقة (٤)

وتكون أعمال العادات باطلة أيضاً بمعنى عدم ترتب الثواب عليها ، سواء علينا أكانت باطلة بالإطلاق الأول أم لا . فالاول كالعقود المفسوخة شرعاً . والثانى كالأعمال التى يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة ، من غير التفات الى خطاب الشارع فيها ؛ كالأكوالشرب والنوم وأشباهها ، والعقود المنعقدة بالهوى ولكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق ، لا بالقصد الى فلك ؛ فهى أعال مُقرَّة شرعاً لموافقتها للأمر أو الإذن ، لما يترتب عليها من المصلحة في الدنيا . فروعى فيها هذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه وتبقى جهة قصد الامتثال مفقودة ، فيكون مايترتب عليها في الآخرة مفقوداً أيضاً ؛ لأن الاعمال بالنيات . والحاصل أن هذه الأعمال التي كان الباعث عليها الموى المجرد ، إن وافقت قصد الشارع بقيت ببقاء حياة العامل ؛ فإذا عليها الموى المجرد ، إن وافقت قصد الشارع بقيت ببقاء حياة العامل ؛ فإذا خرج من الدنيا فنيت بفناء الدنيا و بطلت (ماعند كُمْ يَنْفَدُ وما عند الله خرج من الدنيا فنيت بفناء الدنيا و بطلت (ماعند كُمْ يَنْفَدُ وما عند الله بأقي) (مَنْ كَان أيريدُ حرث الدنيانؤية منها ، وما آه في الآخرة مِنْ نَصيب) (أذْ هَبَنْهُم بأيريد كرث الدنيانؤية منها ، وما آه في الآخرة مِنْ نَصيب) (أذْ هَبَنْهُم بأيريد كرث الدنيانؤية منها ، وما آه في الآخرة مِنْ أَصيب) (أذْ هَبَنْهُم بأيريد كرث الدنيانؤية عنها ، وما آه في الآخرة مِنْ أَصيب) (أذْ هَبَنْهُم بأيريد كرث الدنيانؤية عنها ، وما آه أي الآخرة مِنْ أَصيب) (أذْ هَبُنْهُم بأيريد كرث الدنيانؤية به منها ، وما آه أي الآخرة مِنْ أَصيب) (أذْ هَبُنْهُم بأير بيد كرث الدنيانؤية به منها ، وما آه أي الآخرة مِنْ أَصيب) (أذْ هبأيه بأير بيد كرث الدنيانؤية به منها ، وما آه أي الآخرة مِنْ أَحرب) (أذْ هبأيه بأير بيد كرث الدنيانؤية به منها ، وما أيه أيل بالقيار بالمؤين الآخرة مِنْ أَصيب) (أذْ هبأيه بأير بيد كرث الدنيا في الآخرة مِنْ أَحرب المؤين المؤي

⁽١) فقد قضت الآية بأنهاكالمدم في الآخرة ،لانها كنتراب على حجر صلد نزل عليه وابل فلم يترك له أثرا ، وظاهر أن هذا باعتبار الآخرة

⁽٢) فالعبادة التي حصل فيها الاشراك مع الله باطلة بالمعنيين أى في الدنيا والآخرة

⁽٣) رواه أحمد _ وقد ذكره بطوله في الجزء الاول من التيسير (كتاب البيوع)ولم. يذكر راويه _ وضعفه الزرقائي على الموطأ وقال لفظه منكر . وليس الحديث في الموطأ وقال فق تحرير الاصول رواه أحمد قال عبد الهادي اسناده جيد . وفي رواية التيسير (بئس ما شريت وبئس ما اشتريت) فلا يتجه جواب بعضهم هنا عن الشافعية بأن إنكار عائشة راجع الى البيم لاجل مجهول لالتفاوت الثمنين

⁽٤) يعني ويكون من الاطلاق الثاني

طَيِّبًا تِكُم في حَياتِكُمُ الدُّنيا واستَمْتَعْتُمهما) وما أشبه ذلك مما هو نص، أو ظاهر، أو فيه إشارة الى هذا المعنى. فن هنا أخد من تقدم بالحزم في الاعال العادية، أن يضيفوا اليها قصدا يجدون به أعالهم في الآحرة وانظر في الاحياء وغيره

المسألة الثالثة

ماذكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثانى يحتمل تقسيما ، لكن بالنسبة الى. الفعل العادى ، إذ لا يخلو الفعل العادى — إذا خلاعن قصد التعبد — أن يفعل بقصد أو بغير قصد . والمفعول بقصد إما أن يكون القصد بجرد الهوى والشهوة ، من غير نظر في موافقة قصد الشارع أو مخالفته ، و إما أن ينظر مع ذلك في الموافقة فيفعل ، أو في المخالفة فيترك ، إما اختيارا ، وإما اضطرارا . فهذه أر بعة أقسام

(أحدها) أن يغمل من غير قصد ؛ كالغافل والنائم. فقد تقدم أن هـذا الفعل لا يتعلق به خطاب اقتضاء ولا تخيـير ، فليس فيه نواب ولا عقاب ، لأن الجزاء في الآخرة انما يترتب على الاعال الداخلة تحت التكنيف. فما لا يتعلق به خطاب تكايف لا يترتب عليه ثمرته

(والثانى) ، أن يفعل لقصد نيل غرضه مجردا ، فهذا أيضاً لا ثواب له على ذلك مكالاً ول ، و إن تعلق به خطاب التكليف أو وقع واجباً ، كأداء الديون ، ورد الودائع والأمانات ، والإنفاق على الأولاد ، وأشباه ذلك ، ويدخل تحت هذا ترك المنهيات بحكم الطع ، لأن الأعمال بالنيات . وقد قال في الحديث: (١) « فَمَن كانت هجر أنه الى الله ورسوله ، ومن كانت هجر أنه الى در أن يُسميها أو إلى امرأة ينكحها فهجر أنه إلى ماهاجر إليه » ومعنى الحديث متفق عليه ومقطوع به في الشريعة ، فهذا القسم والذي قبله باطل

⁽۱) أوله : (انما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرىء مانوى) . قال فى الترغيب : رواه الشيخان وأنو داود والترمذي والنسائي

عقتضى الإطلاق الثانى

(والثالث) أن يفعل مع استشعار الموافقة اضطراراً ؟ كالقاصد لنيل لذته من المرأة الفلانية ، ولمّا لم يمكنه بالزني لامتناعها أو لمنع أهلها ، عقد عليها عقد ذكاح ليكون موصلاً له الى ماقصد . فهذا أيضاً باطل بالإطلاق الثانى ، لأنه لم يرجع الموافقة الا مضطراً ، ومن حيث كان موصلاً الى غرضه ، لا من حيث أباحه الشرع و إن كان غرب بإطل بالإطلاق الأول . ومثل ذلك الزكاة (١) المأخوذة كرهاً ، فأنها صحيحة على الإطلاق الأول ؛ إذ كانت مسقطة القضاء ، ومبرئة الذمة ، وباطلة على هذا الإطلاق الثانى . وكذلك ترك المحرمات خوفاً من العقاب عليها في الدنيا ،أو استحياء من الناس ، أو ما أشبه هذا . ولذلك كانت المدود كفارات فقط (٢) ، فلم يخربر الشارع عنها أنها مرتبة ثواباً على حال ، وأصل ذلك كون الأعمال بالنيات

(والرابع) ، أن يفعل لكن مع استشعار الموافقة اختياراً ، كالفاعل الهباح بعد علمه بأنه مباح ، حتى إنه لو لم يكن مباحاً لم يفعله ، فهذا القسم انما يتعين النظر فيه في المباح ، أما المأمور به يفعله بقصد الامتثال ، أو المنهى عنه يتركه بذلك القصد أيضاً ، فهو من الصحيح بالاعتبارين . كما أنه لو ترك المأمور به

⁽٣) إقامة الحدود من خطاب التكايف المسبب عن خطاب الوضع بفعل المحدود عليه . وهذا بالنسبة للامام . أما بالنسبة لمن أقيمت عليه فلا خطاب يتوجه عليه فيها ، فلا ينتظر أن تكون له نيه ، لان اقامة الحدليست من فعله . الا أنه يبق الكلام فيها اذا طلبها كاعز رضى الله عنه والفامدية والجهنية، طلبوا اقامة الحدللطهر من الزنا فتم الرجم ، وقال عليه الصلاة والسلام على الحالديه (مهلا ياخالد فقد تابت توبة لو تأبها صاحب مكس لففر له) ولما صلى على الجهنيهة قال له عمر رضى الله عنه : أتصلى عليها وقد زنت ؟قال له عليهالصلاة والسلام (لقد تابت توبة لو تلمي وجدت أفضل من أن جادت تأبت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لوسعتهم ، وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها لله عز وجل) والظاهر أنه يترتب عليه المغفرة لاغير لانه الذي ورد في الحديث في هؤلاء الذي ورد في الحديث في فليس فيه الا التكفير ، أما الطلب من المحدود كما حصل من هؤلاء فعمل آخر مستقل ، له فضله ونيته ، كما يدل عليه قوله (أن جادت بنفسها لله) وهذا عمل ديني خطير فلا يحرم ثوابه

أو فعل المنهى عنه قصداً للمخالفة ، فهو من الباطل بالاعتبارين . فإ نما يبقى النظر في فعل المباح أو تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخيير ، فاختار أحد المطرفين من الفعل أو الترك لمجردحظه ، فتحتمل في النظر ثلاثة أوجه : «أحدها» أن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول ، باطلاً بالاعتبار الثاني . وهذا هو الجارى على الأصل المتقدم في تصور المباح بالنظر الى نفسه ، لا بالنظر الى مايستازم ، والثاني » أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً ، بناء على تحريه في نيل حظه مما أذن له فيه ، دون مالم يؤذن له فيه . وعلى هذا نبه الحديث (١) في الأجر في وطعوم أذن له فيه ، دون مالم يؤذن له فيه . وعلى هذا المحتباب . « والثالث » أن يكون الزوجة ، وقولم : أيقضي شم و ته من يؤجر ؟! فقال . «أرأ يتم لو وضعها في حرام ا » وحديحا وهد مسوط في كتاب المقاصد من هدذا الكتاب . « والثالث » أن يكون عحيحاً بالاعتبارين معاً - في المباح الذي هو مطاوب الفعل بالكل ، وصحيحا بالاعتبار الأول باطلاً بالاعتبار الثاني - في المباح الذي هو مطاوب الترك ، وهذا هو الجارى على ماتقدم في القسم الأول من قسمي الأحكام . والذي النفل المباح ، والأول بالنظر اليه في نفسه وللنفل المباح ، والأول بالنظر اليه في نفسه بالنظر اليه في نفسه بالنظر اليه في نفسه بالنظر اليه في نفسه

حظ فصل ﷺ

وأما ماذكر من إطلاق الصحة بالاعتبار الثاني ، فلا يخلو أن يكون عبادة ، أو عادة . فإن كان عبادة فلا تقسيم فيه على الجدلة ، وإن كان عادة فإما أن يصحبه مع قصد التعبد قصد الحظ ، أو لا ، والأول إما أن يكون قصد الحظ غالباً أو مغلوباً فهذه ثلاثة أقسام «أحدها» مالا يصحبه حظ . فلا إشكال في صحته . «والثاني (٢)» كذلك ، لأن الغالب هو الذي له الحكم ، وما سواه في صحته . «والثالث» محتمل لأمرين : أن يكون صحيحاً بالاعتبار الثاني حكم المطرح « والثالث » محتمل لأمرين : أن يكون صحيحاً بالاعتبار الثاني أيضا ، إعمالاً للجانب المغلوب ، واعتباراً بأن جانب الحظ غير قادح في

⁽١) رواه مسلم . ولفظه : أيأتى أحدًا شهوته ولهفيها أجر ؟! قال : (أرأيتم لو وضعها فى حرام ، أكان عليه فيها وزر ؟ فكذلك اذا وضعها فى الحلال كان له أجر) (٢) وهو ما يكون قصد الحظ فيه مغاوبا . فالنشر على عكس اللف

﴿ النوع الخامس في العزائم والرخص والنظر فيه في مسائل ﴾ السائة العرفي

العزيمة (١) ماشرع من الأحكام الكية ابتداء. ومعنى كونها كاية أنها لا تختص ببعض المكافين من حيث هم مكافون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض ؟ كالصلاة مثلا فإنها مشروعة على الاطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال . وكذلك الصوم ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، وسائر شعائر الإسلام الكلية . ويدخل تحت هذا ماشرع لسبب مصلحي في الأصل ؟ كالمشروعات المتوصل بها الى إقامة مصالح الدارين ، من البيع ، والاجارة ، وسائر عقود المعاوضات . وكذلك أحكام الجنايات ، والقصاص ، والضمان . وبالجملة جميع كليات الشريعة . ومعنى شرعيتها ابتدائ أن يكون قصد الشارع بها إنشاء جميع كليات الشريعة . ومعنى شرعيتها ابتدائ أن يكون قصد الشارع بها إنشاء دلا حكام الخنايات ، فلا يسبقها حكم شرعى قبل خير كالم دنان مسوحاً بهذا الأخير كالحكم ذلك . فإن سبقها وكان منسوحاً بهذا الأخير ، كان هدذا الأخير كالحكم الابتدائى، تمهيداً للمصالح الكلية العامة .

(١) المحققون على أنه لا تطلق المزيمة الا فيما كانت فيه الرخصة مقابلة لها . أما ما لا رخصة فيه بحال فلا يطلق عليه عزيمة وانكان حكها ابتدائيا كليا . فالتمريف للمزيمة شامل لها وذلك خلاف رأى المحققين

⁽۲) لا ينافى هذا _ومآيأتى له فى المسألةالثانية من أنحكم الرخصة الاباحة _جمله العزيمة والرخصة أحكاما وضعية، فان الصوم والصلاة مثلا يتعلق بهما حكم تكلينى هو الوجوب مثلا، وحكم وضعى هو كونهما عزيمة أو رخصة. قال فى التحرير: المشارع فى الرخس حكمان كونها وجوبا أو ندبا أو اباحة وهى من احكام التكليف، وكونها مسببة عن عدر طارىء فى حتى المكلف يناسبه تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الاصل، وهو من أحكام الوضع. فايجاب الجلدللزانى. من أحكام الاقتضاء من وجه ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسببا عن الزنا ، وعليه مشى الاثبرى

ولا يخرج عن هذا ما كان من الكليات وارداً على سبب ؛ فان الأسباب قد تمكون مفقودة قبل ذاك ، فإذا وجدت اقتضت أحكاما ؛ كقوله تعالى : (ولا تَسُبُّوا الذين يَدْ عُون . (يَا يُبُهَا الذين آمنوا لا تَقُولُو ا راعنا) وقوله تعالى : (ولا تَسُبُّوا الذين يَدْ عُون مِن دُونِ الله) وقوله تعالى : (ليس عليكم بُخناح أنْ تَدْمَعوافَضلا مِن بُكم) . وقوله تعالى : (علم الله أن مكنام مَنْ أخر فلا إنم عليه . ومن تأخر فلا إنم عليه) وما كان مثل ذلك وفائه تمهيد لأحكام وردت شيئاً بعد شيء بحسب الحاجة الى ذلك . فكل هذا يشعله اسم العزية ، فإنه شرع ابتدائي حكم الله المنافيات من العمومات وسائر المخصوصات كليات ابتدائية أيضاً ؟ كقوله تعالى : (ولا المعمومات وسائر المخصوصات كليات ابتدائية أيضاً ؟ كقوله تعالى : (ولا المعمومات وسائر المخصوصات كليات ابتدائية أيضاً ؟ كقوله تعالى : (ولا تُعْمَلُوهن لِنَدُهُوا بِبَعْض ما آتيتموهن إلا أنْ يأتين بفاحشة مُبَيِّنة) وقوله تعالى : (ا فَتْلُوا المُشركين) ونهى (٢) علية ابتدائية وتتل النساء والصبيان . هذا وما أشبهه من العزام ؛ لا أنه راجع الى أحكام عن قتل النساء والصبيان . هذا وما أشبهه من العزام ؛ لا أنه راجع الى أحكام كلية ابتدائية

وأما الرخصة فما أشرع لعذر شاق ، استثناء من أصل كلى يقتضى المنع ، معالاقتصار على مواضع الحاجة فيه . فكونه مشر وعاً لعذرهوا لخاصة التي (٣) ذكرها

⁽١) لعل أصل العبسارة (فانه حكم كلى شرع ابتداء) ولا داعى للفظ حكم لان الابتداء حقيقى في جميع هذه الامثلة ، الافي آية (علم الله أنكم) فانها من قبيل الناسخ وهو ابتداء حكم كا تقدم له

⁽٢) روى فى التيسير عن ابن عمر (ضى الله عنه قال (وجدت امرأة مقتولة فى بعض مغازى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهى عن قتل النساء والصبان) أخرجه الستة الاالنسائى (٣) ظاهر صنيعه أنه يريد الاستدراك على الاصوليين بأن تعريفهم غير مانم، وأنهلو لازياد ته كلمة (شاقة) لاختل التعريف ودخل فى الرخصة القراض وما معه . ولكن الواقع أنهم لم يقتصروا على هذه الخاصة ، بلي قالوا (ما شرع لعذر مع قبام الله ليل المحرم لولا العذر) ولا يخفى أن هذه الحاصة التي ذكر وها لا تبقى شيئا من القراض وما معه داخلا فى الرخصة ، لان معنى قيام الادليل المحرم بقاؤه معمولا به لولا العذر، ولا شيء من ذلك فى القراض وما معه

علماه الأصول

وكونه شاقا فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة ، من غير مشقة موجودة ، فلايسمى ذلك رخصة ؛ كشرعية القراض مثلا ، فإنه لعذر فى الأصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب فى الأرض ؛ ويجوز حيث لاعذر ولاعجز. وكذلك المساقاة ، والقرض ، والسلم . فلا يسمى هذا كله رخصة و النكانت مستثناة من أصل ممنوع . وانما يكون مثل هذا داخلا تحت أصل الحاجيات الكيات . والحاجيات لانسمى عند العاماء باسم الرخصة . وقد يكون العذر راجعاً الى أصل تكميلي فلا يسمى رخصة أيضاً . وذلك أن من لا يقدر على الصلاة قاماً ، أو يقدر بمشقة ، فمشروع فى حقه الانتقال الى الجاوس ، وان كان مخلا بركن من أركان الصلاة ، لكن بسبب المشقة استشنى فلم يتحتم عليه القيام . فهذا رخصة محققة . فإن كان هذا المترخص إماماً فقد جاء فى الحديث : « إنما جعل رخصة محققة . فإن كان هذا المترخص إماماً فقد جاء فى الحديث : « إنما جعل الإيمام ليؤتم به .. ثم قال : و إن صلى جالساً فصلاً وا جاوساً أجمون (١) » فصلاتهم جاوساً وقع لعذر ، إلا أن العذر فى حقهم ليس المشقة ، بل لطلب الموافقة (٢) للإ مام وعدم المخالفة عليه ، فلا يسمى مثل هذا رخصة ، و إن كان مستثنى لعذر

وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلى ، يبيّن لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداء • فاذلك لم تكن كليّات فى الحكم ، وإن عرض لها ذلك فبالعرض • فإن المسافر إذا أجزنا له القصر والفطر ، فإن كان ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم • هذا وإن كانت

⁽١)أخرجه فىالتيسير عن الخمسة الاالتردندى بلفظ: (وإذا صلى قاعدافصلوا قعوداً أجمعون) (٢) هذا هو الأصلالتكميلي. فصلاة الامام جالسا رخصة ، وموافقتهم له ليس برخصة

آيات الصوم نزلت دفعة و احدة ، فإن الاستثناء ثان عن استقرار حكم المستثنى منه على الجملة ، وكذلك أكل الميتة للمضطر فى قوله تعالى : (فَنِ اضْطُرٌ) الآية ا

وكونه مقتصراً به على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص أيضاً لابد منه (۱) ، وهو الفاصل بين ماشرع من الحاجيات المكلية ، وما شرع من الرخص ؛ فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة ، فإن المصلى إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع الى الأصل من إيمام الصلاة و إلزام الصوم ، والمريض اذا قدر على القيام في الصلاة لم يصل قاعداً ، واذا قدر على على مس الماء لم يتيم ، وكذلك سائر الرخص ، بخلاف القرض ، والقراض ، والمساقاة ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة ، فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح ، لأنه مشروع أيضاً و إن زال العذر ، فيجوز للانسان أن يقترض و إن لم يكن به حاجة الى الاقتراض ، وأن يساقي حائطه و إن كان قادراً على التجارة على بنفسه أو بالاستئجار عليه ، وأن يقارض عاله و إن كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار ، وكذلك ما أشبهه . فالحاصل أن العزيمة راجعة الى أصل كلى ابتدائي ، والرخصة راجعة الى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلى

هنظ فصل ألا

وقد تطلق الرخصة على ما استثنى من أصل كلى يقتضى المنع مطلقاً ، من غير اعتبار بكونه لعذر شاق ، فيدخل فيه القرض ، والقراض ، والمساقاة ، ورد

⁽¹⁾ يلوح أنه حكم مفرع على الرخصة لازم لها ،ولا يتوقف تعريفها عليه ، لأنه تم بالقيود قبله . بدليل أنه أخرج به القرض وما معه وهو نفس ماأخرجه بقيد المشقة . فان كان مراده أنه لا بد منه في التعريف فغير ظاهر .وان كان مراده أنه وصف ملازم وحكم ثابت للرخصة فظاهر .وهو مفهوم من تعريفها بما شرع لعذر شاق، لان موضع الحاجة هوالعذر الشاق فعند زوال هذا العذر لا يوجد محل الرخصة . فلا يتأتى الترخص حينتذ

الصاع من الطعام في مسألة المصرّاة ، و بيع العريّة بخرصها تمرا ، وضرب الدية على العاقلة ، وما أشبه ذلك ، وعليه يدل قوله : «نَهى عن بيع ما ليس عندك (١)» « وأرخص في السلم » وكل هذا مستند الى أصل الحاجيات ، فقد اشتركت مع الرخصة بالمعنى الأول في هذا الأصل ، فيجرى عليها حكمها في التسمية ، كا جرى علمها حكمها في الاستثناء من أصل ممنوع . وهنا أيضا يدخل ماتقدم في صلاة المأمومين جلوساً اتباعا للامام المعذور ، وصلاة الخوف المشروعة بالامام كذلك أيضاً ، لكن هاتين المسألتين تستمدّ ان من أصل التكيلات (٢) لا من أصل الحاجيات . فيطلق عليها لفظ الرخصة و إن لم تجتمع معها في أصل لا من أصل الحاجيات . فيطلق عليها لفظ الرخصة و إن استمدت من أصل الضروريات ، واحد ، كما أنه قد يطلق لفظ (٣) الرخصة في حقه ضرورية لاحاجية ، و إنما كلم لل يقدر على القيام ، فإن الرخصة في حقه ضرورية لاحاجية ، و إنما تكرن حاجية إذا كان قادراً عليه ، لكن بمشقة تلحقه فيه أو بسبه . وهذا كلّه ظاهر

مريز فصل إيهم

وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى : (ربّنا ولا تَحمِلْ علينا إصراً كا حمَلتَه على النّذينَ مِن قَبْلِنا) . وقوله تعالى : (ويَضَعُ عنهم إصرهم والأغلال

⁽۱) يشير الى جزء من حديث أخرجه فى التيسير عن أصحاب السنن وصححه الترمذى و افظه و الا يحل ساف و بيع ، ولا شرطان فى بيع ، ولا ربح مالم يضمن ، ولا بيع ماليس عندك) (۲) أى التكميلات المتحسينيات . فان الجاعة على العموم من أصل التحسينيات . وموافقة الامام فى الجاوس مكمل لها . كما أن قسمة الجيش الى فرقتين تؤديان الصلاة مع الامام تكميل لها أيضا . وابيس فى المسألتين خاصة المشقه حتى بندرجا فى سلك الرخصة بالمعنى الاول (٣) أى بغير الاطلاق الاول . لان مثل هذا لا يتعلق به حكم آخر يسمى عزيمة ، بل إن صلاته جالسا هى العزيمة . فالرخصة بالاطلاق الاول إنما تكون فى أصل الحاجيات لا غير . فا كان من التحسينيات أو الضروريات لا تطلق عليه الرخصة بالمعنى الاول ، وان أطاقت عليه بالمعنى الذى فى هذا الفصل

التي كانت عليهم) فإن الرخصة في اللغة راجعة الى معنى اللين ؛ وعلى هذ يحمل ماجا، في بعض الأحاديث (١): «أنه عليه الصلاة والسلام صنع شيئاً ترخص فيه» و عكن أن يرجع اليه معنى الحديث الآخر (٢): «إن الله يُحب أن تؤتى رُخصُه كا يُحب أن تؤتى عزائمه أ» وسيأتى باله بمد إن شاء الله . فكان ماجاء في هذه الملة السمحة من المسامحة واللين رخصة ، بالنسبة الى ماحله الأمم السالفة من العزائم الشاقة

سي فصل الله

وتطلق الرخصة أيضاً على ماكن من المشر وعات توسعة على العباد مطلقاً (٣) مما هو راجع الى نيل - ظوظهم وقضاء أوطارهم . فإن العزيمة الأولى هى التى نبه عليها قوله : (وما خَلَقْتُ الجن والإنس إلا ليعبدُون) وقوله : (وأ مُر أهلك بالصلاة واصطر عليها . لانسالك رزقاً الآية ! وما كان نحوذلك ممادل على أن العباد ملك الله على الجلة والنفصيل ، فحن عليهم التوجه اليه ، و مذل الجهود في عبادته ، لأ نهم عباده وليس لهم حق لديه ، ولا حجة عليه ، فاذا وهب لهم حظاً بنالونه فدلك كالرخصة لهم ، لأنه يوجه الى غير المه ود ، واعتناء بغير ما اقتضته العبودية

فالعزيمة في هذا الوجه هو امتثال الأوامر واجتناب النواهي ، على الإطلاق والعموم ، كانت الأوامر وجوباً أو ندباً ، والنواهي كراهة أو تحريماً ، وترك (١٤)

⁽١) روى فى التيسير عن البخارى ومسلم: صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿ يَمُا تُرخَصُ فيه ، فتنزه عنه قوم . فبلغه ذلك فخطب فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال : (مابال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه؟ فوالله إنى لاعلمهم بالله وأشدهم له خشية)

⁽٢) تقدم (ص ــ ۱۲۷) أو المسلمة التي المسلمة الشارعة السابقة . فهو أوسم (٣) عن القيود والاعتبارات التي لوحظت في الاطلاقات الشاربية ، ولكنه على ماترى منظور فيه الى الحاصة من أرباب الاحوال

⁽٤) هو محل الفرق بين هذا الاطلاق وغيره

الموافقات ج ١ - م - ٢٠

كل مايشغل عن ذلك من المباحات ، فضلا عن غيرها ؛ لأن الأمر من الآمر من الآمر مقصود أن يُمتثل على الجلة . والإذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة . فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كل ماكن تخفيفاً وتوسعة على المكلف فالعزام حق الله على العباد ، والرشخص حظ العباد من لطف الله . فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب بمن حيث كانا معا توسعة (1) على العبد ، ورفع حرج عنه، وإثباتاً لحظه ، وتصير المباحات – عندهذا النظر – تتمارض مع المندوبات على الأوقات ؛ فيؤثر حظه (1) في الأخرى على حظه في الدنيا ، أو مع المندوبات على حظ نفسه ؛ فيكون رافعاً للهباح من عمله رأساً ، أو آخذاً له حقاً لربه ، فيصير حظه مندرجاً تابعاً لحق الله ، وحق الله هو المة م المقصود . فان على العبد بذل المجهود ، والرب يحكم مايريد

وهذا الوجه يعتبره الأولياء من أصحاب الأحوال ، ويعتبره أيضاً غيرهم من رقى عن الأحوال ، وعليه أير بون التلاميذ . ألا ترى أن من مذاهبهم الأخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة ، حتى آل الحال بهم أن تحدُّوا أصل الحاجيات كلها أو جلّها من الرخص ، وهو ما يرجع الى حظ العبد منها (٣) ، حسما

⁽۱) شامل للرخصة بالمعنى المعروف وبالمعنى الذى أريد هنا. وقوله (ورفع حرج عنه)خاص بمحل الرخص المعروف. وقوله(واثباقا لحظه) هذا مازاده هنا على ماسبق، وهو تلك المباحات التى تشغل عن مقام العبودية

⁽٢) أى فتارة يقدم المندوب على المباح فيؤثر حظه في الآخرة على حظه في الدنيا. وفي هذه الحالة يصبح أن يقال أيضا إنه آثر حتى ربه المطلوب بقمل هذا المندوب على حظافسه وهو المباح . و تارة يقدم المباح على المندوب ، لكن بقصد أن من حتى الله عليه الا يعرض عن رخصته و تفضله عليه بالتوسمة بهذا المباح. وحينتذ يكون آخذاً اللهباح لا من جهة حظ نفسه بل من جهة أنه حتى لربه ، وإن كان في ضمنه حصل حظ نفسه بالمباح الا انه تا بع. فعلى التقدير الا وليكون رفع المباح وباعده عن عمله رأسا. وعلى الثاني يكون فعل المباح لكن على أنه حتى لربه لا لحظ نفسه

⁽٣) وأما مايرجع الى حق الله منها فليس من الرخص كما أشرنا اليه

بان لك في هذا الإطلاق الأخير . وسيأتى لهذا الذى ذهبوا اليه تقرير في هذا النوع ان شاء الله تعالى

سر فصل ا

ولمّا تقررت هذه الإطلاقات الأربعة ، ظهر أن منها ماهو خاص ببعض الناس ، وما هو عام للنه السلام ، فأما العام للناس كلهم فذاك الإطلاق الأول ، وعليه يقع التفريع في هذا النوع . وأما الإطلاق الثاني فلا كلام عليه هنا ، إذ لاتفريع يترتب عليه ، وانما يتبين به أنه إطلاق شرعى . وكذلك الثالث . وأما الرابع فاماً كان خاصاً بقوم لم يتعرض له على الخصوص . إلا أن التفريع على الأول يتبين به التفريع عليه ، فلا يفتقر الى تفريع خاص بحول الله تعالى

المسألة الثانية

حكم الرخصة الإباحة مطقاً (١) من حيث هى رخصة . والدليل على ذلك أمور:
(أحدها) موارد النصوص علمها كتوله تمالى : (فَمْنِ اصْطُرَّ غَيرَ بَاغٍ
ولا عاد فلا إنم عليه) وقوله : (فمن اضطر فى تخمصة غير منجانف لا ثم فإن الله غَفور رحيم) وقوله : (وإذا ضر بشم فى الأرض فليس عليكم جُنَا حَ أَنْ تَقْصُرُ وا مِنَ الصلاة) الآية ! وقوله : (من كفر بالله من قِمد إيمانه إلا من أكر ، وقلبه مُعلم أبي بالإيمان) الآية الى آخرها (٢) ، وأشباه ذلك من

⁽١) أى من غير تفصيل حتى فيما يتوهم فيه الوجوب أو الندب

⁽٢) المشتمل على عقوبة من كُفر وهو الغضب والعداب العظيم . وقد استثنى منسه من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ، يعنى فلا غضب ولا عداب أى فلا إثم عليه . فالترخيس للمؤمن بالقول في هاده الحالة إيما رفع عنه فيه الحرج والاثم ، وبهو معنى الاباحة على أحد المعينين السابقين في الكلام على المباح

النصوص الدالة على رفع الحرج والأيم مجرداً لتوله: (فلا إثم عليه) وقوله: (فإن الله علور رحيم) ولم برد في جميعها أمر يقتضى الإقدام على الرخصة ، بل إنما أتى بما ينفي المتوقع في ترك أصل العزيمة ، وهو الإيم و لمؤاخذة ، على حد ماجاء في كشير من المباحات بحق الأصل ، كتوله تعالى: (لا مجاح (١) عليكم إن طلقتُم النساء مالم تمسسوهُن أو تقرضوا لهُنَ فريضة) (ليس عليكم عليكم إن طلقتُم النساء مالم تمسسوهُن أو تقرضوا لهُن فريضة) (ليس عليكم خطبة النساء) الى غير ذلك من الآيات المصرحة بمجرد رفع الجناح ، وبجواز، الا قد م خاصة . وقال تعالى: (ومن كل مريضاً أو على سفير فعدة من أيام اخر (٣)) وفي الحديث (١) : « كنا أنسافر مع رسول الله عرفي ذلك كنيرة ومنا المتم ولا يعيب (١) بسفنا على بعض » والشواهد على ذلك كنيرة ومنا المتم ولا يعيب (١) بسفنا على بعض » والشواهد على ذلك كنيرة (والثاني) أن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف و رفع الحرج عنه (والثاني) أن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف و رفع الحرج عنه

(۱) أى لاتبعة مهر، فلا تطالبون به الا بالمس ولو بدون، فرض للمهر، أو بفرض له ولو مع عدم المس. وهذا المعنى هو الظاهر. وقيل لا وزر ، فكأنه لما كثر ذم الطلاق فهموا أنه لا يجوز، فقال لا جناح. ولكن هذا المعنى كاترى ، اذا نظر فيه الى بقية السكادم . وكمالام المؤلف مبئي على المعنى الثاني

(٢) لَمَا تَحَرجُواْ عن التجارة في موسم الحج لانها تستدعى جدالا وقد نهوا عن الجدال ،سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت الآية

(٣) أى إن فطر فعليه عدة ، الكنه لم يأت فيه بمايقتضى جواز الاقدام عليه. وظاهرأن الاستدلال بهذا المقدار من الآية ضعيف ، الكن ما بعدها وهو قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر) معناه أنه لا يريد حرجكم فهو يرفع عنكم إثم الافطار في المرض والسفر . وبهذا يظهر ما يستدل عليه المؤلف. أما مجرد عدم ذكر حكم الافطار من وجوب أو حرمة فلا يفيد المطاوب . وتادل

المطاوب. وتأمل (أن الصحابة (ع) قال الشوكاني في نيل الاوطار: الحجة الثالثة مافي صحيح مسلم وغيره (أن الصحابة كانوا يسافرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهم القاصر ومنهم المتم ومنهم الصائم ومنهم المفطر لا يعيب بعضهم على بعض) • كذا قال النووى في شرح مسلم ولم تجدئ صحيح مسلم قوله (فمنهم القاصر ومنهم المتم) وليس فيه الا أحاديث الصوم والافطار الهوهو كما قال الشوكاني.

(٥) من أقصر على لغة فيه

(٦) وذلك يدل على الاباحة

حتى يكون من ثقل التكليف فى رَعة واختيار : بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة . وهذا أصله الإباحة ؛ كقوله تعالى : (هو الذي خَلَقَ الكم مافى الأرض جميعًا) (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينةَ اللهِ التي أُخرج المباده والطيبّات مِنَ الرِّرق) (متاعًا لَكُمُ ولا نعامكم) بعد تقرير نعم كثيرة . وأصل الرخصة (االسهولة ، ومادة رخص للسهولة واللين : كقولهم شي الرخص بين الرخوصة ، ومنه الرُّخص ضد الغلاء ، ورُخص له فى الأمر فرخص هو فيه ، إذا لم يستقص له فيه فمال هو الى ذلك ، وهكذا سائر استعال المدة

(والثالث) أنه لو كانت الرخص مأموراً بها ندبًا أو وجوباً لكانت عزائم لارخصاً . والحال بضد ذلك ، فالواجب هو الحتم واللام الذي لاخيرة فيه والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر ، ولذلك لايصح أن يقال في المندوبات إنها شرعت التخفيف والتسهيل ، من حيث هي مأمور بها . فإذا كان كذلك ثبت أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين . وذلك أيبين أن الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هي رخصة

فان قيل هذا معترض من وجهين :

أحدها أن ما تقدم من الأدلة لا يدل على مقصود المسألة ؛ إذ لا يلزم من رفع الجناح والا ثم عن الفاعل الشيء ، أن يكون ذلك الشيء مباحاً ، فإنه قد يكون واجباً أو مندوباً . أما أو لا فقد قال تعالى : (إن العَفا والمروة من

⁽۱) اى وقد ورد إطلاق الشارع هذه المادة بهذا المعنى ، كا فى الحديث (إن الله يحب أن توتى رخصه كما يحب ان توتى عزائمه) . وكثيرا ما يرجعون فى بيان المعانى الشرعية الى معرفة المعانى اللغوية . لكن ماهنا حكم شرعى وكون الاحكام الشرعية من إباحة أو غيرها يرجع فيها الى مناسبات ومعان لغوية هو كا ترى يشبه أن يكون استثناسا لادليلا فى مسألة اصولية والمؤلف وإن كان من عادته أن يجمع على مدعاه ما يتيسرله من أدلته قوية وغيرها ، الا انه حق العادة سايجمل هذه بعد تلك ويظهر على أساوبه أن غرضه منها الاستئناس ، كل أنها من صلب الادلة كظاهر صنيعه هنا

شَمَا ثِرِ اللهِ • فَمَنْ حَجَّ البينَ أُو أَعتمرَ فلا نُجناحَ عليه أَن يَطَّوُّفَ بهما) وهما مما يجب الطواف بينهما . وقال تعالى : (ومَنْ تأخَّر فلا َ إِثْمَ عليه لِمَن اتَّقَى) والتأخر مطلوب طلب الندب، وصاحبه أفضل عملا من المتعجّل . الى غير ذلك مر للمواضع التي في هذا المعني ، ولا يقال إن هـ ذه المواضع نزلت على أسباب ، حيث توهموا الجناح كما ثبت في حديث عائشة (١). لأنا نقول : مواضع الإباحة أيضا نزلت على أسباب، وهي توهم الجناح كقوله تعالى : (ليس عليكم جناحٌ أَن تَدْبُنُغُوا فَصْلاً مِنْ رَبِّكُم) وقوله : (ولا عَلَى أَنْفُسِكُم أَن تأكلوا^(٢) مِنْ 'بيوتكم) الى آخرها . وقوله : (ليسَ على الأعمٰي حرجُ ولا على الأعرَجِ حرج ولا على المريض حَرَج) (ولا تُجناحَ ٣)عليكم فِمَا عَرَّضْتُهُم به مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاء) جميع هذا وماكان مثله متوسَّم فيه الجناح والحرج .و إذا استوى الموضوعان ، لم يكن في النص على رفع الا يتم والحرج والجناح دلالة على حكم الإ باحة على الخصوص · فينبغي أن يؤخذ حكمه من محل آخر ودليل خارجي والثانى أن العلماء قد نصـوا على رخص مأمور بها . فالمضـطر إذا خاف الهلاك وجب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغاذية ، ونصوا على طلب الجمع بعرفة والمزدلفة ، وأنه 'سُنَّةُ ، وقيل في قصر المسافر إنه فرض أو سنة أو

⁽١)الحديث بطوله فيالبخارى (باب وجوبالصفا والمروة) وهوخاسبا يَة(إنالصفا). أمَّ قوله (ومن تأخر فلا اثم عليه) فانه_كما جاء فيروح المعانىــردعلى الجاهلية حيث كان بعضهم يؤثم المتمجل وبمضهم يؤثم التأخر

⁽٢) كَانَ الرَّجْلُ الَّذِي يَدَّعُو الرَّجِلِ مِن أَهَلَهُ إِلَى طَمَّامَ فَيَقُولَ: انَّى لاَ جَنْح ان آكل منه

ـوالجنع الحرج ـ ويقول : المسكين أحق به منى. فنزلت الآية اه تيسير (٣) لم أر فكتب التفسير والحديث وأسباب النزول ذكرا لسبب نزول هذه الآية آو ١٠ يفيداً نهم توهموا الحرج. فلذا قال : هذا و١٠ كان مثله متوهم فيه الحرج. وهو يشمل ماحصل فيه التوهم بالفعل ونزلت الآيات لنفيذلك التوهم، وماكان شأنه ذلك وأن لم يحصل فيه الدخول على هذه الآيات (مواضع الاباحة أيضا نزلت على أسباب وهي توهم الجناح كـقوله تمالى النع) فامله يريد التوهم ولو شأنا وان لم يكن سببا للنزول

مستحب . وفي الحديث (1: «إن الله أيحب أن تؤتي خصه (٢) »وقل ربناتعالى: (يُريدُ الله كَمُ اليُسرَ ولا يُريدُ بِكُمُ العُسرَ) الى كشير من ذلك . فالم يصح إطلاق القول بأن حكم الرخص الإباحة دون التفصيل

فالجواب عن الأول أنه لا يُشك أن رفع الحرج والآيم في وضع اللسان إذا تجرد عن القرائن، يقتضى الإذن في التناول والاستعال. فاذا تُحلينا والله لا كان راجعاً الى معنى الإذن في الفعل على الجلة. فان كان لرفع الجناح والحرج سبب خاص، (فلكنا) أن تحمله على مقتضى اللفظ لا على خصوص السبب. فقد يتوهم فيا هو مباح شرعا أن فيه إيماً، بناء على إستقرار عادة تقدمت، أو رأى عرض ؟ كما توهم بعضهم الايم في الطواف بالبيت بالثياب، وفي بعض المأكولات عرض ؛ كما توهم بعضهم الأيم في الطواف بالبيت بالثياب، وفي بعض المأكولات حتى نزل: (قُلْ مَنْ حريم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات مِن الرزق) وكذلك في الأكل من بيوت الآباء والأ، بهات وسائر من ذكر في الرزق) وكذلك في الأكل من بيوت الآباء والأ، بهات وسائر من ذكر في أخناح عليه أن يُطّوف المهاكلة و العدة وغدير ذلك . فكذلك قوله : (فلا بُخناح عليه أنْ يُطّوف بهما) يعطى معنى الإذن. وأماكونه واجاً (٣) فأخوذ من قوله : (إن الصفا والمروة من شعائر الله) أو من دليل آخر. فيكون من قوله : (إن الصفا والمروة من شعائر الله) أو من دليل آخر. فيكون النظر عن جواز الترك أو عدمه . (ولنا) أن نحمه على على خورد الإذن الذي يلزم الواجب من جهة مجرد الإقدام ، مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه . (ولنا) أن نحمه المناه على حواز الترك أو عدمه . (ولنا) أن نحمه المناه على عول السدب ،

⁽۱) تقدم (ص - ۱۷۲)

⁽٢) أى والمباح الصرف لا تتعلق به محبة الله تعالى . وأيضا إرادته تعالى لنا اليسر ومحبته لذلك تقتضى أن الرخص محبوبة له تعالى . وأقل ذلك أن تكون مطلوبة طلب المندوب (٣) ويكون مثاله أن يجاب سائل فاتته صلاة الظهر مثلا وظن انه لا يجوز قضاؤها عند الغروب فيقال له : لا جناح عليك إن صايتها في هذا الوقت . فالغرض إجابته بمقدار ما يدفع شبهته ، لا بيان أصل وجوب الظهر عليه

⁽٤) أى فيكون المراد منه الطلب والوجوب .ولوحظ فى هذا التعبير السبب وهوكراهة المسلمين الطواف ، لمسكان إساف و نائله (الصنمين اللذين كانا يتمسح بها أهل الجاهلية فوق الصفا والمروة)فنزلت الآية بطلب السعى ولوحظ فى التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم . ويكون قوله من شعائر الله صارفا للفظ (لاجناح) عن أصل وضعه من رفع الاثم فقط

ويكون مثل قوله في الآية: (من شعائر) قرينة صارفة للغظ عن مقتضاه في أصل الوضع أمّا ماله سبب مما هو في نفسه مباح ، فيستوى مع مالاسبب له في معنى الإذن. ولا إشكال فيه. وعلى هذا الترتيب يجرى القول في الأخرى (١) وسائر ما جاء في هذا المعنى

والجواب عن الثانى أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين . فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب الى عزيمة أصلية (٢) الا إلى الرخصة بعينها . وذلك أن المضطر الذى لا يجد من الحلال مايرد به نفسه الرخص له فى أكل الميتة ، قصداً لرفع الحرج عنه ، رد النفسه من ألم الجوع . فا ن خاف التلف وأمكنه تلافى نفسه بأكلها ، كان مأموراً بإحياء نفسه . لقوله تعالى : (ولا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُم) كما هو مأمور بإحياء غيره من مثلها ، إذا أمكنه تلافيه ، بل هو مثل من صدف شمّا أجرف يخاف الوقوع فيه ، فلا شك أن الزوال عنه مطاوب ، وأن إيقاع نفسه فيه ممنوع . ومثل هذا لا يسمى رخصة ، لأنه راجع الى أصدل كلى ابتدائى . فكذلك من خاف التلف إن ترك أكل الميتة ، هو مأمور بإحياء نفسه . فلا يسمى رخصة ، وإن سمى الميتة ، هو مأمور بإحياء نفسه . فلا يسمى رخصة من هذا الوجه ، وإن سمى

(۱) إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظيه لصرف اللفظ عن ظاهره اذا اعتبرنا السبب وجملتاها للطلب. نعم فيها قرينة حاليـة وهي نفس السبب وهو أن بعضهم كان يــؤثم المتأخر

⁽۲) قال الأسمدى أكل الميتة حال الاضطرار وانكان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للمهجة فرخصة من جهة مافي الميتة من الخبث المحرم، وواضح من كلامه أنه رخصة من جهة وعزيمة من جهة أخرى ولكن كلاما حالة الاضطرار. وكلام المؤلف يخالفه، اذ جعله رخصة في غير الاضطرار وهو وقت الحرج والمشقة الزائدة بألم الجوع الذي لا يصل الى التلف، وعزيمة اذا وصلت المسائلة لتلف النفس، لرجوعها لأصل كلى وهو وجوب المحافظة على النفس. هذا ما يقتضيه بيانه الاول. لكنه قال آخرا (وان سمى رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه) فكائنه في حالة خوف التلف يصح أن يكون عزيمة ورخصة من جهة بن وحينئذ يرجع الى كلام الآمدى. ويوضحه الحاصل بعده. الا أنه لا يبقي لقوله أولا (وذلك أن المضطرال الى قول خاف) فائدة في هذا المقام بعده. الا أنه لا يبقي لقوله أولا (وذلك أن المضطرال الى قوله فان خائدة في هذا المقام

رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه

فالحاصل أن إحياء النفس على الجملة مطاوب طلب العزيمة ، وهذا فرد من أفرادها . أفراده . ولا شك أن الرخصة مأذون فيها لرفع الحرج ؛ وهذا فرد من أفرادها . فلم تتحد الجهتان . وإذا تعددت الجهات زال التدافع ، وذهب التنافى ، وأمكن الجمع وأما جمع عرفة والمزدلفة ونحوه ، فلا نسلم أنه عند القائل بالطلب رخصة ؛ بل هو عزيمة متعبد بها عنده و يدل عليه حديث عائشة رضى الله عنها في القصر : « فوضت الصلاة كركعتين ركعتين » الحديث (1) وتعليل القصر بالحرج والمشقة لايدل على أنه رخصة ؛ اذ ليس كل ما كان رفعاً الحرج يسم رخصة (٢) ، على هذا الاصطلاح العام . و إلا . فكان يجب أن تكون الشريعة كلها رخصة ، لأنها شرعت في السماء خسين ؛ ويكون القرض، والمساقاة ، الصلاة خسارخصة ، لأنها شرعت في السماء خسين ؛ ويكون القرض، والمساقاة ، ما خرج (٣) عن مجرد الإباحة فليس برخصة ، وذلك لايكون ، كا تقدم ، فكل ما خرج (٣) عن مجرد الإباحة فليس برخصة ، وأما قوله . « إن الله يُحب منها ما هو محبوب (٥) ، ومنها ما هو ممغض ؛ كا تقدم ببانه في الأحكام منها ما هو محبوب (٥) ، ومنها ما هو ممغض ؛ كا تقدم ببانه في الأحكام التكيفية ، فلا تنافى ، وأما قوله : (يُريد الله بكم اليه مر ولا يُريد بكم التكيفية ، فلا تنافى ، وأما قوله : (يُريد الله بكم اليه مر ولا يُريد بكم التحديد بكم التحديد بكم التحديد بكل التحديد ولا يون التدافى ، وأما قوله : (يُريد الله بكم اليه مر ولا يُريد بكم التحديد بكم التحديد بكم التحديد بكم التحديد بكم الموريد بكم التحديد بكم الم بدل الله بكم المؤرد بكم التحديد بعد التحديد بكم التحديد بكم التحديد بكل التحديد بكل التحديد بكم التحديد بكم التحديد بكم التحديد بكل التحديد ب

⁽١) الحديث أخرجه الستة الا النسائي كما في التيسير .وتمامه (ثم أتمها في الحضر وأقرت. صلاة المسافي على الفريضة الاولى)

⁽۲) أي بل لا بد فيه من قيد (مستثنى من أصل كلى يقتضى المنع) كما سبق له . واذا كان الذي فرض أولا هو الركمتين فقط فيكون هو الائصل فلا رخصة

⁽٢) اي وهذا هو مدعاه في رأس المسألة فثبت

⁽٤) في الفصل اللاحق للمسألة السابعة

⁽ه) فلا يلزم من كونه محبوبا الا يكون مباحا وان يكون مطاوبا كما هو مبنى الاعتراض.

العُسْمر) وما كان نحوه ، فكذلك أيضاً ؛ لأن شرعية الرخص المباحة تيسير ورفع حرج . و بالله التوفيق

المسأ أزالتالت

ان الرخصة إضافية لا أصلية ، بمعنى أن كل أحد فى إلأخذ بها فقيه ننسه، ما لم يحد فيها حد شرعى فيوقف عند ، وبيان ذلك من أوجه :

و (۱) بحسب الأحوال ، و بحسب قوة المزائم وضعفها ، و بحسب الأزمان ، و بحسب الأعمال . فليس سفر الإنسان راكباً مسيرة يوم وليلة ، في رفقة مأمونة ، وأرض مأمونة ، وعلى بطء ، وفي زمن الشتاء و قصر الأيلم . كالسفر على الضد من ذلك ، في الفطر والقصر . وكذلك الصبر (۲) على شدائد السفر ومشقاته يختلف: فرب رجل جلّه ضرى على قطع المهامه ، حتى صارله ذلك عادة لا يحرج بها ولا يتألم سببها ، يقوى على عباداته ، وعلى أدائها على كالها ، وفي أوقاتها ، ورب رجل بخلاف ذلك . وكذلك في الصبر على الجوع والعطش . ويختلف أيضا رجل بخلاف ذلك . وكذلك في الصبر على الجوع والعطش . ويختلف أيضا وكذلك المريض بالنسبة الى الصوم والصلاة والجهادوغيرها ، وإذا كان كذلك وكذلك المريض بالنسبة الى الصوم والصلاة والجهادوغيرها ، وإذا كان كذلك فليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص ، ولا حد محدود يطرد في خليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص ، ولا حد محدود يطرد في خليس الناس ، ولذلك أقام الشرع في جهلة منها السبب مقام العلة ، فاعتبر السفر

(١) لو حذفت الواو وجمل مابعدها من الحيثيات أسبابا للقوة والعنعف في المشقة الكان أوجه

⁽٢) مَا قبله بيان لاختلاف المشقة قوة وضعفا باختلاف الازمان والأحوال الحارجــة عنصفاتالشخص . وهذا بيانلاختلافالعزائم ،ويصبح أن يكون راجما لاختلاف الأحوال بقطع النظر عن قوة الارادة وضعفها ،ويكون،رجمهالتمود وعدمه ولا دخل لقوة العزيمةفيه

لأنه أقرب مظان وجود المشقة ، وترك كل مكاف على مايجد ، أى إن كان قصر أو فطر ففي السفر ، وترك كثيراً منها موكولا الى الاجتهاد ، كالمرض ، وكثير من الناس يقوى في مرضه على مالا يقوى عليه الآحر ، فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة الى أحد الرجلين دون الآحر ، وهذا لامرية فيه ، فإذا ليست أسباب الرخص بدا خلة تحت قانون أصلى ، ولا ضابطما خوذ باليد ، بل هو إضاف بالنسب الى كل مخاطب في نفسه ، فن كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجوع ، ولا أختل حاله بسببه ، كما كانت العرب ، وكما ذكر عن الأولياء ، فليست إياحة المية اله على وزان من كان مخلاف ذلك (١) ، هذا وجه

والثانى المن الناس . وحسبك من ذلك أخبار المحبين الذن عليه مايثقل على غيره من الناس . وحسبك من ذلك أخبار المحبين الذن صابروا الشدائد ، وحماوا أعباء المنقات من تلقاء أنفهم ، من إلاف مهجهم إلى مادون ذلك ، وطائلت عليهم الآماد وهم على أوّل أعملهم ، حرصاً عليها واغتناماً لها ، طمعاً في رضى المحبوبين ، واعترفوا بأن تلك الشدائد والمشاق سهلة عليهم ، بل لذة لهم ونعيم ، وذلك بالنسبة الى غيرهم عذاب شديدوألم اليم فهذا من أوضح الأدلة على المشاق تختلف بالنسب والإضافات . وذلك يقضى بأن الحكم المبنى عليها مختلف بالنسب والإضافات . وذلك يقضى

﴿ وَالْتَالَثُ ﴾ ما يدل علي هذا من الشرع ؟ كالذي جا، في وصال الصيام وقطع الازمان في العبادات، فان الشارع أمر بالرفق رحمة بالعباد، ثم فعله من بعد النبي عَلَيْتُهُ، علما بأن سبب النهي سوه الحرج والمشقة من مفقود في حتم ولذلك أخبروا عن أنفسهم أنهم مع وصالهم الصيام لا يصدهم ذلك عن حوائجهم، ولا يقطعهم عن ساوك طريقهم، فلاحرج في حقهم ، وإنما الحرج في حق من

⁽١) أى فمن تختل حاله يجبعليهالترخص،ومن لا تختل وتلحقه المشقة فقطيكون مخيرا. عدا مراده فلذا لم يقل (فلا يترخص في أ كلها) بعد وصفه بالمضطر

يلحقه الحرج حتى يصده عن ضروراته وحاجاته. وهذا معنى كول سبب الرخصة إضافياً. ويلزم منه أن تكون الرخصة كذلك ع لكن هذا الوجه استدلال. بجنس المشقة (اعلى نوع من أواعها. وهو غير منتهض إلا أن يجعب منضاً الى ماقبله. فالاستدلال بالمجموع صحيح حسباً هو مذكور في فصل العموم في كتاب الأدلة

فان قيل (٢). الحرب المعتبر في مشروعية الرخصة إما أن يكون مؤثراً في المكلف ، بحيث لايقدر بسببه على التفرغ المادة ولا لعبادة ، أو لا يمكن له ذلك على حسب ما أمر به ، أو يكون غير مؤثر ، بل يكون مغلوب صبره ومهزوم عزمه . فأن كان الأول فظاهر أنه محل الرخصة ، إلا أنه يطلب فيه الأخذ بالرخصة وجوباً (٣) أو ندباً على حسب تمام القاطع عن العمل أو عدم تمامه . وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة كما تقدم ، بل عزيمة . وإن كان الثاني فلا حرب (٤) في العمل ولا مشقة ، إلا ما في الأعمال المعتادة . وذلك ينفي كونه حرجاً

⁽¹⁾ لائن المشقة هنا نوع آخر غير السابق . فالمشقة فيما تقدم تقتضى الترخس ، وهما المشقة تمنع مفارقة الحكم الأصلى وهو النهى عن الوصال ، وعدم المشقة يجملهم يترخصون بفعل المنهى عنه . وهو أيضا ليس حكها سهلا انتقل اليه من حكم صعب . فليست من مواضع المزحمة . الا انه على كل حال وجدفيه نوع من المشقة ينبنى عليه حكم في اجتمادهم . فالاستدلال به على أن المشقة في النوع الاول تختلف ماختلاف الاحوال والاشتخاس يكون استدلالا بجنس المشقة لا بنفس نوع المشقة ، فيكون من الاستدلال بالمطلق على المقيد من حيث هو مقيد، أو بالعام على الحاص من حيث هو خاص . ودلك لا يصح كما يأتى . الاان يجمل منضما الى ما قبله فيفيد مجرد ان المشقة تختلف باختلاف الا حوال والاشتخاص وان كان لا يفيد أن ذلك في موضوع الرخصة المعروفة فننبه

 ⁽۲) هذا السؤال وإن كان وارداعلى أصل وجود الرخصة وكان يناسبه أول الباب لسكن
 لمناسبة الـكلام في المشقة صعح أن يذكر هنا

⁽٣) أى فيما يمجز فيه عَن اصل المبادة والعادة .وقوله (أوندبا) أى إذا كان لا يعجز ولكنه لا يكون كاملا على حسب ، ا أمر ...

⁽٤) فرض فيه أنه مغلوب صبر. ومهزوم عرمه .فكيف مع هذا يقال : لامشقة الا ما في الاعمال المعتادة؟ وذلك ينفي كونه حرجا ينتهض علة لارخصة .فوضع السؤال هكدا غير وجيه.. فتـأمل

ينتهض علة للرخصة . و إذا انتفى محل الرخصة فى القسمين - ولا ثالث لها - ارتفعت الرخصة من أصلها . والاتفاق على وجودها معلوم . هذا خلف . في النبنى عليه مثله

فالجواب من وجهان:

﴿ أحدها ﴾ أن هذا السؤال منقلب على وجه آخر ، لا أنه يقتضى أن تكون الرخص كلها مأموراً بها وجوباً أو ندباً ، إذ ما من رخصة تفرض إلا الوهذ البحث جر فيها فاذا كان مشترك الالزام لم يذ هض دليلا الوامات

والثاني الله إن سلم فلا يلزم السؤال لا مرين: «أ. دها» أن انحصار الرخص في القسمين لادليل عليه ، لا مكان قسم ثالث بينهما ، وهو أن لا يكون الحرج مؤثراً في العمل ، ولا يكون المكلف رخى البال (عنده . كل أحد بجد من نفسه في المرض أو السفر حرجا في الصوم ، مع أنه لا يقطع، عن سفره ، ولا يخل به في مرضه ، ولا يؤديه إلى الإخلال بالعمل . وكذلك سائر ما يعرض من الرخص حار فيه هذا التقسيم ، والثالث هو محل الإباحة ، إذ لاجاذب يجذبه لأحد الطرفين « والآخر » أن طلب الشرع لا تخفيف حيث طلبه ، ليس من لأحد الطرفين « والآخر » أن طلب الشرع لا تخفيف حيث طلبه ، ليس من (1) لا نه يقال للسائل : الاعتراض مشترك ، فا هو جوابكم هو جوابنا ، يعني وميله

⁽١) لا له يفال للسائل: الاعتراض مشترك ، ثما هو جوابكم هو جوابك . يعني و ... لا يذكر في طريق الالزام

⁽٢) هو الذي قال فيه مغلوب صبره مهزوم عزمه

⁽٣) راجع راقوله واذا كانت مأمورا بها فلا تكون رخصة). فالجواب الاول يراعى انهناك معلا المرخصة التي الكلام فيها وهى المباحة ، لوجود قسم ثالث لم يذكره في السؤال ، على مافيه عما أشر نااليه. والجواب الثأني ترق على هذا يقول : الرخصة وجودة حتى في المأمور به ولسكن الطلب من جهة غير جهة كونه رخصة فجهة العزيمة ظاهرة من نفس الطلب ، وجهة الرخصة أنه دكم سهل انتقل اليه من حكم صعب مع أء دليل الصعب معمولا به في الجملة . وانجا قلنا في الجملة لانه ليس معمولا به في حتى الشخص الذي طولب بالرخصة ، ولا يخفي عليك انهم أشترطوا بقاء العمل به في حتى الشخص نفسه ، والا لخرج عن كونه رخصة الى كونه عزيمة ، قال الاجهري : إن المكلف اذا لم يبتى ، كانها عند طرو العدر لم تثبت رخصة في حقه ، لان الرخصة الما تكون في الاحكام التكليفية ، والتبكيف شرطاها ، فلا يكون عدم تحريم اجراء كلة الكفر على النان المكره رخصة ، لان الاكراه يمنع الشكليف ، ومشله يقال في الاحكراء على إفطار ومضان واتلاف مال الغير ، عدم تحريم احراء كلة اليس

جهة كونه رخصة ؛ بل من جهة كون العزيمة لايقدر عليها ، أو كونها تؤدى إلى الإخلال بأمر من أمور الدين أو الدنيا . فالطلب من حيث النهى عن الإخلال ، لامن حيث العمل بنفس الرخصة ، ولذلك نهى (ا عن العملاة بحضرة الطعام ». ومع مدافعة الأخبذين ، وفحو ذلك (٢) . فالرخصة (٣ باقية على أصل الإ باحة من حيث هى رخصة ، فليست بمرتفعة من الشرع باطلاق . وقد مر بيان جهتى الطاب والإ باحة . والله أعلم

المسأكرالرابعة

الأ باحة المنسوبة الى الرخصة هل هي من قبيل الأ باحة بمعنى رفع الحرج، أم من قبيل الإ باحة بمعنى رفع التحريد الم من قبيل الإ باحة بمعنى التخيير المن الفعل والترك؟

فالذى يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحرج ، لا بالعنى الآخر . وذلك ظاهر فى قوله تعالى (أمن اضطر عير باغ ولا عاد فلا إنم عليه) وقوله فى الآية الأخرى : (فإن الله غَهُ ور رحيم) فلم يذكر فى ذلك أن له الفعل والترك ، و إنما ذكر أن التناول فى حال الاضطرار يرفع الإثم . وكذلك قوله : (هُنْ كان منكم مريضاً أو على سفَر فعد أن من أيّام أخر) ولم يقل : فله رخصة . يمنى لان الدليل القائم على التحريم ليس باقيا بالنسبة لهذا الشخص ، فلا رخصة الاحيث يبق دليل الصعب معمولا به بالنسبة الشخص نفسه ، وبهذا تعلم مائى هذا الجواب الثانى . هذا ولا يذهب عنك أنه عرف الرخصة بما ينطبق على هذا فقال (ماشر عمن الاحكام المذر شاق استثناء من حكم كلى فلا يرد عليه ، ا تقدم

(۱) عن عبد الله بن محد بن أبي بكر قال كنا عند عائشة رضى الله عنها فجيء بطمام فقام القاسم بن محمد يصلى وفقالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (لا صلاة بحضرة طمام ، ولا لمن يدافعه الاخبثان) _ أخرجه مسلم وأبو داود والافظ له اه تيسير (۲) كالصلاة في الارض المفصوبة. يمني فهناك جهتان تسلط على احداها الطلب والعزيمة وعلى الاخرى الرخصة. كما توجه النهبي والطلب في الصلاة في هذه المسائل على جهتين مختلفتين ولا مانع من ذلك ماداه ت الجهة لم تتعد. فالغرض تقريب الجواب بدكر شبيه بالمقام ولا مانع من ذلك ماداه تالجهة لم تتعد. فالمورث أما الثاني فلم يبين فيه الاأن الترخيص له حجة غير جهة الطلب. أما كونه وماحا في هذه الحالة فانه لم يبينه هنا اعتمادا على ماسبق والدا

قَأْلُ (وقد مر بيان النخ)

الفطر ، ولا فليفطر (١) ، ولا يجوز له ، بل ذكر نفس العذر وأشار الى أنه إن أفطر فعدة من أيام أخر ، وكذلك قوله : (فليس عليكم مجناح أن تقصر وا من عدد تقصر وا ، والعلم أخر ، وكذلك قوله : (فليس عليكم مجناح أن تقصروا ، أو فإن شئم فاقهمروا ، وقال تعالى فى الكره : (مَن كَفَر بالله من بعد إيمانه إلا من المره الآية الى قوله : المكره ، (مَن كَفَر بالله من بعد إيمانه إلا من المره المناه) فالتقدير أن من أكره فلا غضب عليه ، ولا عذاب يلحقه ، إن تكلم بكامة الكفر وقلبه أكره فلا غضب عليه ، ولا عذاب يلحقه ، إن تكلم بكامة الكفر وقلبه مطمئن بالا عان و ولم يقل : فله أن ينطق ، أو إن شاء فلينطق . وفي الحديث " : أكد ب امرأتي ؟ قال له : « لاخير في الكذب » قل له . أفأ عداها وأقول . لما ؟ حقال : « لاخيا عليك (٤) » ولم يقل له نعم ؛ ولا افعل إن شئت

والدليل على أن التخيير غير مراد في هذه الأمور، أن الجهور أو الجميع يقولون: من لم يتكلم بكامة الكفر مع الأكراه مأجور وفي أعلى الدرجات والتخيير ينافى ترجيح أحد الطرفين على الآخر. فكذلك غيره (٥) من المواضع المذكورة وسواها و

⁽١) هذا ليس ظاهرا ، لائن الكلام فى أنه لم يذكر لفظا يدل على التخيير بين الفعل والترك. فلا يتوهم أن يؤتى هنا بلفظ الائر أو النهى. وهو أيضا خلاف صنيمه السابق واللاحق

 ⁽٢) نسب الى طاوس والضحاك أن القصر برجع لأحوال الصلاة من الايماء وتخفيف التسبيح والتوجه إلى اى وجهشاء. وحينئذ يبق الشرط فى الآية على ظاهره (إن خفتم أن يفتنكم) الاانه على هذا أيضا تكون رخصة ، فالهذا قيد بقوله على القول النخ ا

⁽٣)أخرجه مالك كما فى التيسير (٤) يقتضى أن الوعد وهو عارف أنه لا يقدر على الوفاء رخصة للزوج بالنسبة لامرأته

⁽ع) يقتصى أن الوعد وهو عارف أنه لا يقدر على أوقاء رحمه بمروج بالسبد على وقاء رحمه بمروج بالسبد على وقد (ه) تقدم له فى مباحث المباح أن الصبر على عدم ذكر المحاسة مندوب. ألا أنه يبقى السكلام فى قوله (فكذلك غيره) الذي يقتضى أن الجهور أو المحكل قائلون بان ترك الرخصة أفضل، مع أن أبا حنيفة يقول بوحوب القصر والفطر، وتسمى رخصة اسقاط بحيث لا يصح منه الاتحاء والصيام. والشافمي يقول أذا زادت المسافة عن مرحلتين كانا أفضل من الصيام والاتحام،

قيل يلبنى عليه فوائد كثيرة ، ولكن العارض فى مسألتنا أنا إن قلنا الرخصة مخير فيها حقيقة لزم أن تكون مع مقتنى العزيمة من الواجب الخير. وليس كذلك إذا قلنا إمها مباحة بمعنى رفع الحرج عن فاعلها ، إذ رفع الحرج لايستلزم التخيير . ألا ترى أنه موجود مع الولجب . و إذا كان كذلك ، تبينا أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعبن المقصود شرعاً . فاذا عمل بها لم يكن بين المعذور وبين غيره فى العمل بها فرق ، لكن العذر رفع التأثيم عن المنتقل عنها إن اختار لنفسه الانتقال . وسيأتى لهذا بسط إن شاء الله تعالى

المسألة الخامسة

الترخص المشروع ضربان:

﴿ أحدها ﴾ أن يكون في مقابلة مشقة لاصبر عليها - طبعاً ، كالمرض الذي يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلا ،أوعن الصوم لفوت الدنس - أو شرعا؛ كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على إنمام أركانها وما أشبه ذلك

﴿ وَالْمَانِي ﴾ أَن يَكُونَ فِي مَقَابِلَةِ مَشْقَةَ بِالْمُكَافِ قَدْرَةَ عَلَى الصَّدِيرِ عَلَيْهِا • وأَمَثْلَتُهُ ظَاهِرَةً

قال عياض في الاكيال: (كون القصر سنة هو المشهور من مذهب مانك وأكثر أصحابه وأكثر العاباءمن السلف والحلف)ونس المالكية على أن رخصة الجم بين الظهر ين والعشاءين للمسافر رخصة جائزة. والجائز بمعنى التعذير . فانظر هذا مع ما قاله المؤلف فأما الأول فهو راجع الى حق الله ، فالترخص فيه مطلوب . ومن هنا جاء :

« ليس مِنَ البِرِّ الصيامُ في السّفرِ (١) » و إلى هذا المعنى يشير النهى عن الصلاة بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان . : « و إذا حضر العشاه وأنيمت الصلاة فابدءوا بالعشاء (٢) » الى ما كان نحو ذلك : فالترخص في هذا الموضع ملحق بهذا الأصل (٣) . ولا كلام أن الرخصة ههذا جارية مجرى العرائم . ولا جله قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف ، و ن من لم ينعل ذلك فات دخل النار

وأما الثاني فراجع الى حظوظ العباد ، لينالوا من رفق الله وتيسبره بحظ ، الا أنه على ضربين : « أحدها » أن مختص بالطلب حتى لا يعتبر فيه حال المشقة أو عدمها ، كالجع بعرفة والمزدلفة . فهذا أيضاً لا كلام فيه أنه لاحق بالعزائم ، من حيث صار مطاو با مطلقاً طلب العزائم ؛ حتى عده الناس سنة لامباحا . الكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه رخصة . إذ الطلب الشرى في الرخصة لا ينافي كونها رخصة ، كا يتوله العلماء في أكل الميتة للمضطر ، فإذا هي رخصة من حيث كانت مطاوبة طلب حيث وقع عليها حد الرخصة ، وفي حكم العزعة من حيث كانت مطاوبة طلب العزائم « والثاني » أن لا يختص بالطلب ، بل يدتي على أصل التخفيف و رفع الحرج ، فهو على أصل الإ باحة . فلامكاف الأخذ بأصل العزعة و إن تحمل في ذلك المشقة ، وله الأخذ بالرخصة

والأدلة على صحة الحكم على هذه الأقسام ظاهرة فلا حاجة إلى إيرادها.

⁽١) أخرجه في التيسير عن الحمسة الا السترمذي بلفظ (الصوم) ـ أقول: روايةاللسائي وابن ماجه بلفظ (الصيام) كما ذكرها المؤلف

⁽٧) أخرجه في التيسير عن الشيخين بالتقديم والتأخير في الجلتين في وفيه رواية أخرى عن الستة الارالنسائي (إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدءوا بالنشاء) (٣) فهو راجع الى حق الله لا له لا يتأتى الحضور في الضلاة والاثبان نها على كالها مع هذه الامور

الموافقات ج ١ - م - ٢١

فإن بشوَّف أحد الى التنبيه على ذلك فنقول:

أما الأول فلأن المشقة إذا أدت الى الاخلال بأصل كلى ، لزمأن لا يعتبر فيه أصل العزيمة ، إذ قد صار إكال العبادة هنا والإتيان بها على وجهها يؤدى الى رفعها من أصلها (١١)، فالإتيان بما تدر عليها منها وهو مقتضى الرخصة هم المطاوب. وتقرير هذا الدليل مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب

وأما الثانى فإذا فرض اختصاص الرخصة المعينة بدايك يدل على طلب العمل بها على الخصوص ، خرجت من هذا الوجه عن أحكام الرخصة في نفسها ؟ كا ثبت عند مالك طلب الجمع بعرفة والمزدلفة. فهذا وشبهه مما اختص عن عموم حكم الرخصة ولا كلام فيه

وأما الثالث فما تقدم من الأدلة واضح في الإذن (٢) في الرخصة ، أو في رفع الاثم عن فاعلها

الحسائد الساوسة

حيث قيل (٣) بالتخيير (٤) بين الأخذ بالغزيمة والأخـذ بالرخصة،

(١) أى عدم تحصيلها • هذا فيما كان المعجز فيه بالطبع . أما ما كان العجز فيه شرعاكاً مثلته المتقد • فيكون وفعا للسكمال لا للاصل • وتأوله ، فإن الحضور في الصلاة ليسركذا . وقوله (إتمام أركانها) إن كان معناه هو معنى استيفاء أركانها السابق له فظاهر . وإن كان معناه الاكهال الزائد على أصل الركن فلا يتأتى فيه ظاهر دليله

(٢) ماتقدم له من الآدلة واضع فرقع الاثم لا في الاذن غايته أنه في آخر المسألةالرابغة بني على كل من الوجهين فائدته فراجعها

(٣)وأما إذا قيل برفع الاثم عن فاعلها فالظاهر أنالرجعان أخذاً للمزيمة مما تقدم له في آخر المسألة الرابعة من مسائل المباح حيث قال: (وأما قسم مالا حرج فيه ، فيكاد يكون شبيها باتباع الهوى المذموم لانه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجلة) غير أن رجعان العزيمة يحتاج الى تقييد بما اذا لم تصرال رخصة مطلوبة شرعا كالجم بمزد لفة مثلا

(٤) مع كونه لم يرتض هذا، وأقام الدليل على أن الاباحة في الرخصة بممنى رفع الحرج، ولم يقم على هذا التخيير دليلا فرض عليه ما أطال به في المسألتين السادسة والسابعة، ويبقى الكلام في المراد بالترجيح بعد فرض التخيير: هل المراد به أنه هو الاحب والمثاب عليه في فظر الشارع؟ ويدل على هذا ما يأتى له في أدلة ترجيح الاخذ بالعزيمة المفيد أنهم لما أخذوا بها مدحهم الله

فللترجيح بينهما مجال رحب ؛ وهو محل نظر. فلنذكر جملا ما يتعلق بكل طرف من الأدلة.

فأما الأخذ بالعزيمة فقد يقال إنه أولى ، لأ مور:

ورود الرحصة عليه وإن كان مقطوعاً به أيضاً فلا بد أن يكون سببها مقطوعاً به في الوقوع . وهذا المقدار بالنسبة الى كل مترخص غير متحقق إلا في القسم المتقدم (١). وما سواه لا تحقق فيه ، وهو موضع اجتهاد ، فإن مقدار المشقة المباح من أجلها الترخص غير منضبط . ألا ترى أن السفر قد اعتبر في مسافته ثلاثة أميال فا كثر ، كا اعتبر أيضاً ثلاثة أيام بلياليهن . وعلة القصر المشقة ، وقد اعتبر فيها أقل ما ينطلق عليه اسم المشقة . واعتبر في المرض أيضاً أقل ما ينطلق عليمه الاسم ، فكان منهم من قصر في عليمه الاسم ، فكان منهم من أفطر لوجع أصبعه ، كما كان منهم من قصر في ثلاثة أميال . واعتبر آخر ، ن مافوق ذلك ، وكل مجال الظنون لاموضع فيه للقطع ، وتتعارض فيه الظنون ، وهو محل الترجح والاحتياط . فكان ، ن مقتضى هذا وتتعارض فيه الظنون ، وهو محل الترجح والاحتياط . فكان ، ن مقتضى هذا أن لا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب

﴿ والثاني ﴾ أن الرز عة راجعة الى أصل فى التكليف كلى ولأنه مطلق عام على

وأن الاور بالمعروف مستحب وإن أدى الى الاضرار بالمال النح. واذا كان كذلك فكيف يتأتي أن يكون هنا تخيير؟! وقد تقدم له في المسألة الاولى في المباخ عمني المخير فيه سبمة ادلة على أنه لا فرق بين الفعل والترك في نظر الشارع باللسبة للمباح المخير فيه. وما عورضت به الا دلة دفعه كله ، وحقق أنه لا فرق بين الفعل والترك. فلم يبق الا أن يكون غرضه بالترجيح هنا أمر آخر غير كو نه وله ولل وأرجح في هنا أمر آخر غير هذه المعانى ؟حتى لا يتنافى كلامه هنا مع كلامه في المباح فيما سبق. فقد يقال نظر الشارع غيرهذه المعانى ؟حتى لا يتنافى كلامه هنا مع كلامه في المباح فيما سبق. فقد يقال يشير اليه قوله (وهو محل الترجح والاحتياط) . ولكن يهنى الكلام في الأدلة الاكتية. وسيأتى يشير اليه قوله (وهو محل الترجح والاحتياط) . ولكن يهنى الكلام في الأخذ بالمعزية تارة تكون يمنى الندب و تارة تكون بممنى الوجوب. فتنبه التوفيق بين كلامه في هذه المواضم، فانه يحتاج الى فطنة وقوة ذا كرة المجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه الى فطنة وقوة ذا كرة المجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه الى فطنة وقوة ذا كرة المجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه الى فطنة وقوة ذا كرة المجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت ولته فيه المن في هذه المالة الناب المالة الله عليه عليه أولوله (وماسواه) هو القسم الثالث

الأصالة في جميع المكافين . والرخصة راجعة الى جزئ بحسب بعض المكافين من له عذر ، وبحسب بعض الآحوال و بعض الأوقات في أهـل الاعذار ، لا في كل حالة ولا في كل وقت ، ولا لكل أحد ، فهو كالعارض الطارئ على الكلي . والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي، فالكلى مقدم ؛ لأن الجزئي يقتضي مصاحة جزئية ، والكلى يقتضي مصلحة كلية . ولا ينخرم نظام في العالم برنخرام المصلحة الجزئية ؛ بخلاف ما إذا قدّ ماعتبار المصلحة الجزئية، فإن المصلحة الحكية ينخرم نظام كايتها . فسألتنا كذلك. إذ قد علم أن العزيمة بالنسبة إلى كل مكلف أمركل ثابت عليه . والرخصة إنما مشروعيتها أن تكون جزئية ، وحيث يتحقق الموجب وما فرضنا الكلام فيه (١) لا يتحقق في كل صورة تفرض الا والمعارض الكلي ينازعه ٠ فلا ينجى من ظلب الخروج عن العهدة الا الرجوع الى الـكلي ، وهو العزيمة " ﴿ وَالثَّالَثُ ﴾ ماجاء في الشريعة من الأمر (٢٠) بالوقوف منه مقتضى الأمر والنهى مجرداً ، والصبر على حاوه ومرّه ، و إن انتهض موجب الرخصة ، وأدلة ذلك لاتكاد تنحصر . من ذلك قوله تعالى : (الله بن قال لهم الناس إن الناس قد جَمَوا لَـكُم فَاخْشُوهُم) فهـذا مظنة التخفيف، وأقاموا على الصبر والرجوع الى الله ، فكان عاقبة ذلك ما أخبر الله به (٣) . وقال تمالى : (إِذْ جَا، وَكَمْ مِن فَوقِكُم وَمِنَ أَسِفُلَ مِنكُم وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصِـارُ وَبَلَغَتِ القَاوِبُ الْحَنَاجِرِ۔ الى آخر القصة حيث قال: رِجالٌ صَدَقُوا ماعاهَدُوا اللهُ عَلَيْه) فمدحهم بالصدق

⁽١) وهو القسم الثالث

⁽٢) وَهُلَ مِمَ الْأَمْرِ يَكُونَ مَجُرِدَاحَتِيَاطُ، أَمْ يَقْتَضَىهَذَا الْا مُرَأَنَ يَكُونَأَ فَضَلَّ مَثَابَاعِلَيهِ؟ وكيف ينبني هذا على التخيير؟

⁽٣)ومنه (والمبعوا رضوان الله) وأى ثواب أجزل من رضوان الله؟وفي الآية بعدها: (ليجزى الله الصادقين بصدقهم) فكلا الآيتين فيه الجزاء والثواب، ولا يكون م التخيير. وبالجلة لو ترك الأدلة التي فيهاطلب الاخذبالعز يمة والثواب عليها لكان وافقاً لأصل الموضوع من بناء المسألة على التخيير

مع حصول الزلال الشديد، والأحوال الشاقة التي بلغت الفلوب فيها الحناجر، وقد عرض النبي برات على أصحابه أن يعطوا الأحزاب من تمار المدينة، لينصرفوا عنهم فيخف عليهم الأمر، فأبوا من ذلك وتعززوا بالله وبالإسلام (١)، فكان ذلك سببا لمدحهم والثناء عليهم، وارتدت العرب عند وفاة النبي برات فكان ذلك سببا لمدحهم والثناء عليهم، وارتدت العرب عند وفاة النبي برح فكان الرأى من الصحابة رضى الله تعالى عنهم - أو من بعضهم غير أبي بكر استئلافهم بترك أخذ الزكاة من منعها منهم، حتى يستقيم أمر الأمة، ثم يكون مايكون، فأبي أبو بكر رضى الله عنه، فقال: والله لأقاتلهن حتى تنفردسالفتى. والقصة مشهورة (١)، وأيضاً قال الله تعالى: (مَن كَفَرَ بالله مِن بعد إيمانه والقسة مشهورة أن رك ذلك أفضل إلا مَن أكره ما أن ترك ذلك أفضل

(۱) جاء فى الررقانى على المواهب (ج٣ ــ س ١٣١) ما يأتى : وذكرا بن استحاق ما حاصله أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يعطى عيينة بن حصن ومن معه ثلث تمار المدينة على أن يرجموا ، فنمه السمدان وقالا : (كينا نحن وهم على الشهرك لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة الابقرى أو بيبع أفحين . أكرمنا الله بالاسلام وأعرنا بك وبه ، نعطيهم أموالنا ؟ ما لنا بهذا من حاجة . والله ما نعطيهم الا السيف حتى يحكم) الله . فقال صلى الله عليه وسلم (أنت وذاك) وروى النزار والطبراني عن أبى هريره : أتى الحارث الى الني صلى الله عليه وسلم فقال: يا تحد نا صفنا ثمر المدينة ، والاملاً ناها عليك خيلا ورجالا . فقال : حتى استأمر السعود ، سعد بن عباده وسعد بن معاذ وسعد بن أله عليه وسعد بن ما فعال: والله ما أعطينا الدنية في أنفسنا في الجاهلية . قكيف وقد جاء الاسلام ؟! فاخبر الحارث فقال: غدرت باعمد اه

(٧) لا يُختى على المطلع على أخبار هذه الردة أنه لم يبق مدّعن لأحبكام الاسلام من قبائل المرب الاقريش وثقيف والانصار، واضطرمت نار الفتنة في سائر الجزيرة: فتجمع القبائل قرب المدينة، وأرسلوا وفودهم الى أبي بكر على أن يقيموا الصلاة ولا يؤدوا الزكاة، لأنهم اعتبروها كاتاوة لاتتفق مع غزة نفوس العرب، وقام متلبؤن من العرب ذكوراً وإناباً، فارتد مهم كثير ممن لم تخالط بشاشة الايمان قلوبهم وهكذا أصبح أكثر القبائل بين باغ ومرتد، بل شاع تسمية الكل مرتدين (ردة عامة أو خاصة)، وكان جيش المسلمين اذ ذاك مع أسامة بالشام. فكاد بجمع الصحابة على أنه ليس من المصلحة حرب جزيرة العرب كاما، وأن الضرورة تقضى باستثلاف مانعي الزكاة بعدم طلبها منهم. فأرادوا

عند جميع الأمة أو عند الجهور . وهدنا جار في قاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن الأمر مستحب ، والأصل مستتب ، و إن أدى الى الإضرار بالمال والنفس ، لكن يزول الانحتام و يبقى ترتب الأجر على الصبر على ذلك ومن الأدلة قوله عليه الصلاة والسلام : « إن خيراً لأحدكم أن لا يسأل من أحد شيئاً (١) فحمله الصحابة رضى الله عنهم على عموم ، ولا بد أن يلحق من التزم هذا العقد مشقات كثيرة فادحة ، ، ولم يأخذوه الاعلى عمومه حتى اقتدى بهم الأولياء : منهم أبو حمزة الخراساني ، فاتفق له ماذكره القشيرى وغيره من وقوعه في البئر، وقد كان هذا النمط مما يناسب استثناؤه (٢) من ذلك

أن يأخذوا إذ ذاك بالرخصة في عدم حرب هؤلاء البغاة حتى لا يتعرض الاسلام لطعنة نجلا تقضى عليه في مهده ، وأن يتربصوا حتى يقوى أمر المسلمين بانطفاء هذه الفتن ، ثم يكون الرجوع للعجهاد لاعلاء كلة الله الذي هو واجب ضروري من أقوى العزائم فأبي أبو بكر وتشد د وأقسم، وحاجبهم فحجهم ورجعوا الى رأيه ، وقال عمر كلته المشهورة . فمنى الحق في كلام عمر أنه الاوفق بالمصاحة وهذا لاينافي أنه اجتهد ورأى المصاحة في الحرب ، واجتهدوا بقبول الرخصة خوفا على الاسلام . فحل الحلاف الترجيح بين الاخذ بالعزيمة كما هو رأيه ، أو الاخد بالرخصة المتحقق سببها كما هو رأى غيره - ومعلوم أن أسباب الرخص ظنية ، والطنون تتعارض كما قال المؤلف _ ثم انشرح صدرهم لموافقته . ذكان رأيه الاوفق ظنية ، والطنون تتعارض كما قال المؤلف _ ثم انشرح صدرهم لموافقته . ذكان رأيه الاوفق فأذعن البغاق ورية الموقة وسار الاسلام في طريقه الموقة المتعرفة الموقة وسار الاسلام في طريقه الموقة المتعرفة الموقة الموقة المؤلف و الموقة ا

ويهادا تهين أن هذا المثال كسابقه من الامثلة التي يستدل بها على ترجيح الاخد بالعزيمة مع إنتهاض موجب الرخصة ، طلق يكن رأى الصحابة خطأ في وجود سبسالرخصة ، حتى يقال إنه لا يظهر في هذه القصة معن الرخصة والعزيمة كا اعترض به بعضهم

الأصل ؛ وقصة الثلاثة الذين خُلقوا (١) حتى أتوا رسول الله عَلَيْهُ وصد قوه ، ولم يعتذروا له في موطن كان مظنة للاعتذار ، فدحوا لذلك ، وأنزل الله تو بهم ومَد عهم في القرآن بعد ماضاقت عليهم الأرض بما رحبت ، وضاقت عليهم أنفسهم ، ولكن ظنوا أن لا ملجأ من الله الا إليه ، ففتح لهم باب القبول وسمّاهم صادقين ، لأخذهم بالعزيمة دون الترخص (٢) وقصة عمان بن مظعون وغيره (٣) ممن كان في أول الاسلام لا يقدر على دخول مكة الا بجوار ، ثم تركوا الجوار رضي بجوار الله ، مع ما نالهم من المكروه ، ولكن هانت عليهم أنفسهم في الله في الله على : (لتبلكون في أموا لكم وأ نفسكم ، ولتسمّه من الذين ا وتواالكتاب تعالى : (لتبلكون في أموا لكم وأ نفسكم ، ولتسمّه من الذين ا وتواالكتاب من قبلكم و من الذين أشر كوا أذًى كثيراً . وإن تصويروا وتت قوا فإن تعالى عن عزم الأثمور) وقال لنبيه عليه الصلاة والسلام : (فاص بر كا صبر ذاك من عزم الأثمور) وقال : (ولمن انته مر بعد ظليه فأول عن عزم الأمور) وقال : (ولمن انته مر بعد ظليه فأول عن عزم الأمور) وقال : (ولمن انته مر بعد ظليه فأول عن عزم الأمور) وقال : (ولمن انته مر بعد ظليه المن عزم الأمور) وقال : (ولمن انته مر بعد ظليه فأول عن عزم الأمور) ولما نرلت هذه الآية : (وإن تبد والمن أنفسكم أو تُخفُوه أنحاسبكم به الله) من قال يقول المن أنفسكم أو تُخفُوه أنحاسبكم به الله)

⁽١) في حديث طويل أخرجه الحمسة كما في التبسير

⁽۲) كقصة أبي بكر لما قبل من ابن الدغنة ترك جواره وبق مستعلنا بشعائر الاسلام اعتمادا على جوار الله على مع تألب الكفار عليه الايستعان بالقرآن خشية على من كان يسمعه من نسائهم وشبانهم أن يميلواالى الاسلام

⁽٣) كان من السهل التمسك بالاعدار العامة في حق الثلاثة، اذ كان الوقت قيظاوالسفر بعيدا، وكان أوان جنى النهار. ولا داعى لاعدار خاصة. وقد قال كعب إنه أوى جدلا لم يؤته غيره. وكان أوان جنى النهاء أن يحسن الاعتدار مع لزوم الصدق. وهلال بن أمية كان شيخا مسنا، فعدره الحاس مقبول أيضا. وقد اعتدر بضمة ومحانون فقبل منهم عليه الصلاة والسلام واستنفر لهم ولم يثبت أن هؤلاء جيما منافقون وان كانت عبارة كعب في رواية القصة ربحا يؤخذ منها أن أسكرهم كانوا كذلك فالثلاثة لم يرتضوا المواربة بالاعدار العامة أو الاعدار الحاصة الناصقيفة ، وتحملوا منشاق الصدق وأثره ، فكثواني البلاء خسين يوما ببكون وينتحبون. وكان الضعيفة ، منهم ويستغفر الهم. فتركوا الرخصة الهذ العزيمة كما المؤلف

الآية ، شق ذلك على الصحابة ، فتيل لهم قولوا : سمعناوأطعنا ، فقالوها ، فألقى الله الإيمان في قلوبهم ، فنزلت : (آ مَنَ الرسولُ بما نزل إليه مِنْ رَبّه) الآية (١) . وجهز النبي عَلَيْ أسامة في جيش الى الشام قبيل موته ، فتوقف خروجه بمرضه عليه السلام ، تمجاء موته ، فقال الناس لأبي بكر : إحبس أسامة بجيشه تستمين به على من حاربك من المجاورين الك (٢) فقال : لو لعب الكلاب بخلاخيل نساء أهدل المدينة ، مارددت جيشا أنفذه رسول الله على العدو بها ، فقال أسامة أن يترك له عمر ، ففعل ، وخرج فبلغ الشام ونكأ في العدو بها ، فقال الروم : إنهم لم يضعفوا بموت نبيهم ، وصارت تلك الحالة هيبة في قلوبهم فقالت الروم : إنهم لم يضعفوا بموت نبيهم ، وصارت تلك الحالة هيبة في قلوبهم القوام عرفوا أنهم مبتاكون وهو :

﴿ الواجه الرابع ﴾ و وذلك أن هذه العوارض الطارئة وأشباهها مما يقع

⁽١) أين الرغصة هنا مق كانت آية (آمن الرسول) ناسخة ؟ وكذا اوقيل انها محكمة على ممنى: (إن تهدوا ما استقر في أنفسكم من الأخلاق الذهبيمة كالكبر والحسد وكتهان الشهادة أو تخفوه يحاسبكم به الله) فلا رخصة أيضا. إنما يكون موضع رخصة اذا بقي الحكم الصمب ممبولا به ورفع الحرج في فعله عند المشقة. وأين هذا؟ فإذا كان مناط دليله ماذ كره بقوله (فشق عليهم فقيل الهم قولوا سمعنا فقالوها الغياب يعنى فليس كلامه فها بين الآيتين بل في الآية مع بقية القصة التي ذكرها والنا أيضا نعم يكون تكليفا شافا. ولكن أبن الرخصة التي كان محكمهم الانخذ بها في مقابلته فتركوها لائه أفضل من الترخص ؟

⁽٢) قامت القبائل المرتدة بمحاربة المسلمين حول المدينة واشتد الاثر عليهم جدا، ولى الموقت نفسه لا يشرخص باستبقاء حيش إسامة وافيه وجوه الصحابة وأعيانهم وأقوى المقاتلة من المؤمنسين. لا نفك أن هذا كان محل الرخينة في بقاء الجيش، ولكنه أغمد بالعزيمة والعزم، فكان خيراً. رضى الله عنه قال الرئيسمود: لقد قنا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مقاماً كدنا نهاك فيه، لولا أن من الله علينا بأبي بكر، حق أجمنا على ألا نقاتل على بنت مغاض فيزم الله بكر على قتالهم

لمكلفين من أنواع المشاق ، هي مما يقصدها الشارع (١) في أصل التشريع.أعني أن المقصود في التشريع إنما هو جار على توسط محارى العادات؛ وكونه شَاقًا على المعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد، لا يخرجه عن أن يكون مقصوداً له ؛ لأن الأمور الجزئية لاتخرم الأصول الكلية، وإنما تستثنى _ حيث تستني _ نظراً إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد؛ والبقا على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد؛ والخروج عنه لايكون الا بسبب قوى. ولذلك لم يُعْمِل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر، في غيره ، كالصنائع الشاقة في الحضر، عمع وجود المشقة التي هي العلة في مشروعية الرخصة • فإذاً لاينبغي الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التي لا تطرد ولا تدوم، لأن ذلك جارٍ أيضاً في العوائد الدنيوية ، ولم يخرجها ذلك عن أن تكون عادية . قصار عارض المشقة . إذا لم يكن كثيراً أو دائماً . مع أصل عدم المشقة، كالأمر المعتاد أيضاً . فلا يخرج عن ذلك الأصل

لايقال : كيف يكون اجمهاديًّا ? وفيه نصوص كثيرة ؛ كقوله : (فَمَنَ أَضْظُرُ " . غـ ير باغ ولا عاد فلا إنم عليه) وقوله : (فمن كان مِنكم مريضاً أو على (سفر) الآية (إن الله أنحب أن تُؤتى رُخصه (٢)) الى غير ذلك مما تقدم وسواه

ه لل الأنا نقول: حالة الاضطرار قد تبين أنه الذي يخاف معه فوت الروح (٣) وُذِلِكَ لا يكون الا بعد العجر عن المبادات والعادات ، وهو في ننسه عذر أيضاً.

⁽١) ولا ينافيه مايأتي في كتاب المقاصد من أن الشارع لم يقصد من التكليف بالشاق ألاعنات قيه. بل ماياً تني في المسألتين السادسة والسابعة من النوع الثاني من المقاصديوضع مدًا: المقام : (۲) تقدم (ص ــ ۱۲۷) (۳) أي أن المضور.

وما سوى ذلك فحمول على تحقق المشقة (١) التى يعجز معها عن القيام بالوظائف الدينية أو الدنيوية ، بحيث ترجع العزيمة الى نوع من تكايف مالا يطاق ، وهو الدينية أو الدنيوية ، بحيث ترجع العزيمة الى نوع من تكايف مالا يطاق ، وهو منتف سمعا ، وما سوى ذلك من المشاق مفتقر الى دليل يدل على دخوله تحت تلك النصوص . وفيه تضطرب أنظار النظار كما تقدم ، فلا معارضة بين النصوص المتقدمة و بين مانحن فيه . وسبب ذلك _ وهو روح هذا الدليل _ هو أن هذه العوارض الطارئة تقع للعباد ابتلائ واختباراً لا يمان المؤمنين ، وتردد المترددين ، العوارض الطارئة تقع للعباد ابتلائ واختباراً لا يمان المؤمنين ، وتردد المترددين ، حتى يظهر للعيان من آمن بربه على بينة ، من هو في شك . ولو كانت التكاليف كلها يخرم كلياتها كل مشقة عرضت ، لا نخرمت الكنيات كما تقدم، ولم يظهر لنا شيء من ذلك ، ولم يتميز الخبيث من الطيب . فالا بتلاء في التكاليف واقع ولا يكون الا مع بقاء أصل العزيمة ، فيبتلي المرء على قدر دينه

قال تعالى : (ليبلُوكم أيتكُم أحسنُ عملاً) (الم . أحسب الناسُ أن يُمرَ كُوا أن يقولوا آمنا وهم لايئة نُون ١٤ ولَقَد فقناً الدين من قبلهم) الآية . (لتُبلُونَ في أمنوا لكم وأنفُسكم - ثم قال : وَإِنْ تَصديرُوا وَتَتَقُوا فَإِنّ ذَلِكَ مِن عَزِم الأُمور) (ولنبلُوتكم حتى نعلم المجاهدين منكوالصابرين ونبلُو أخبار كم) (وليمحص الله الذين آمنوا وَيَمحق الكافين) (ولنبلُوتكم بشيء مِن الخوف والجوع ونقص مِن الأموال والأنفس والشمرات . و بَشِر الصابرين) الى آخرها ، فأثني عليهم بأنهم صبروا لها ، والشمرات . و بَشِر الصابرين) الى آخرها ، فأثني عليهم بأنهم صبروا لها ، ولم يخرجوا بها عن أصل ما جلوه الى غيره . وقوله (ولنبلُوتكم بشيء) يدل على أن هذه البلوي قليلة الوقوع بالنسبة الى جهور الأحوال ، كا تقدم في أحوال على التكليف . فإذا كان المعلوم من الشرع في مثل هذه الأمور طلب الاصطبار عليها ، والتثبت فيها ، حتى يجرى التكليف على مجراه الاصلى ، كان

⁽١ تقدم أن ذلك فيها لم يحد فيها حد شرعى ، كالسفر مثلا وجم العشاءين بمزدلغة

الترخص على الأطلاق كالمضاد لل قصده الشارع من تكميل العمل على أصالته لتكميل الأجر

﴿ وَالْحَامِسِ ﴾ أن الترخص إذا أخذ به في موارد على الإطلاق ، كان ذريعة الى انحلال عزائم المكافين في التعبد على الاطلاق . ، فإذا أخذ بالعزيمة كان حرّياً بالشبات في التعبد ، والأخذ بالحزم فيه .

بيان الأول أن الخير عادة ، والشر لجاجة . وهدا مشاهد محسوس ، لا يحتاج إلى إقامة دليل . والمتعود لأمر يسهل عليه ذلك الأمر مالا يسهل على غيره ، كان خفيفاً في نفسه أو شديداً . فإذا اعتاد الترخص صارت كل عزيمة في يده كالشاقة الحرجة . ، واذا صارت كذلك لم يقم بها حق قيامها ، وطلب الطريق الى الخروج منها . وهذا ظاهر ، وقد وقع هذا المتوقع في أصول كلية ، وفر وع جزئية ، كسألة الأخذ بالهوى في اختلاف أقوال العلماء ، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند لختلافهم بالمنع والجواز ، وغير ذلك مما أنبه عليه في أثناء الكتاب أو لم ينبه عليه .

و سيان الثاني ظاهر أيضاً مما تقدم ، فإ نه ضده .

وسبب هذا كله أن أسباب الرخص أكثر ماتكون مقدرة ومتوهمة ، لا محققة . فربما عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها ، فأدى ذلك الى عدم صحة التعبد ، وصار عمله ضائعاً وغير مبنى على أصل . وكثيراً مايشاهدالانسان ذلك، فقد يتوهم الانسان الأمور صعبة ، وليست كذلك إلا بمحض التوهم . ألا ترى أن المتيم خوف لصوص أوسباع ، إذا وجد الماء في الوقت أعاد عند مالك لأنه عدة مقصراً ، لأن هذا يعترى في أمثاله مصادمة الوهم المجرد الذي لادليل عليه . بخلاف مالو رأى اللصوص أو السياع وقد منعته من الماء ، فلا إعادة هنا ، ولا يعد هذا مقصراً . ولو تتبع الانسان الوهم لرمى به في مهاو بعيدة ،

ولاً بطل عليه أعمالا كثيرة · وهذا مطرد في العادات ، والعبادات ، وسائر التصرفات ·

وقد تكون شديدة ، ولكن الانسان مطاوب بالصبر فى ذات الله ، والعمل على مرضاته ، وفى الصحيح : «مَنْ يَصْبِرْ أَيصَبِرْ أَي الله (١) » وجاء فى آية الانفال _ فى وقوف الواحد للاثنين بعد مانسخ وقوفه للعشرة _ : (والله مَا الصابرين) قال بعض الصحابة لما نزلت : نقص من الصبر بمقدار مانقص من المدد . هذا بمعنى الخبر ، وهو موافق للحديث والآية

(والسادس) أن مراسم الشريعة مضادة الهوى من كل وجه ، كا تقرر فى كتاب المقاصد من هذا الكتاب ، وكثيراً ماتدخل المشقات وتتزايد منجهة مخالفة الهوى . واتبّاع الهوى ضد اتباع الشريعة . فالمتبع لهواد يشق عليه كلشى ، سواء أكان فى نفسه شاقا أم لم يكن ؛ لأنه يصده عن مراده ، و يحول بينه و بين مقصوده . فإذا كان المكلف قد ألقى هواه ونهى نفسه عنه ، وتوجه الى العمل مأكف به ، خف عليه ، ولا يزال بحكم الاعتياد يداخله حبته ، ويحلوله مرته ، حتى يصير ضده ثقيلا عليه ، بعد ما كان الأمر بخلاف ذلك . فصارت المشقة وعدمها إضافية تابعة لغرض المكاف . فرب صعب يسهل لموافقة الغرض ، وسهل يصعب لمخالفته .

فالشاق على الاطلاق في هدا المقام وهو مالا يطيقه من حيث هو مكلف (٢) عكان مطيقاً له بحكم البشرية أم لا هذا لا كلام فيه ع إنما الكلام في غيره مما هو إضافي لا يقال فيه إنه مشقة على الإطلاق ، ولا إنه ليس بمشقة على الإطلاق . وإذا كان دائراً بين الأمرين، وأصل المزيمة حقيقي ثابت، فالرجوع الإطلاق . وإذا كان دائراً بين الأمرين، وأصل المزيمة حقيقي ثابت، فالرجوع

⁽۱) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ (يتصبر) وهو جزء من حديث طويل رواه مالك والشيخان وأبوداود والترمذي والنماهي

^{. : ﴿}٢﴾ وهُوالذِي أشاراليه أول المسألة الحامسة بقوله ﴿ أَوْ شَرَعًا كَالْصُومُ ﴾النخ ﴿ ﴿ ﴿ . . .

الى أصل العزيمة حق . والرجوع الى الرخصة ينظر فيه بحسب كل شخص ، وبحسب كل عارض . فاذا لم يكن فى ذلك بيان قطعى ، وكان أعلى ذلك الظن ، الذى لا يخلو عن معارض ، كان الوجه الرجوع إلى الأصل ، حتى يتبت أن المشقة المعتبرة فى حق هذا الشخص حق . ولا تكون حقاً على الاطلاق حتى تكون بحيث لا يستطيعها . فتاحق حينئذ بالقسم الأول الذى لا كلام فيه . هذا إذا لم يأت دليل من خارج يدل على اعتبار الرخصة والتخفيف مطلقاً ، كفطره عليه الصلاة والسلام فى السفر ، حين أبى الناس من الفطر وقد شق الصوم عليم . فهذا ونحوه أمر آخر برجع الى ماتقدم من الأقسام . و إنما الكلام فى غيره . فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى . والأخد نها في محال الترخص أحرى

فإن قيل فهل الوقوف مع أصل العزيمة من قبيل الواجب أو المندوب على الإطلاق (١) ؟ أم تمم انقسام ؟

فالجواب أن ذلك يتبين بتفصيل أحوال المشقات وهي :

المسالة السارمة

فالمشقات التي هي مظان التحقيقات في نظر الناظر، على ضربين (أحدها) أن تكون حقية بية وهو معظم ماوقع فيه الترخص ؛ كوجود المشقة المرضية والسفرية ، وشبه ذلك مماله سبب معين واقع (والثاني) أن تكون توهمية مجردة ، بحيث لم يوجد السبب المرحص الأجله ، والا وجدت

⁽۱) بقطع النظر عن قوله قبله (وإنما السكلام في غيره فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى) فهو سؤال من يريد التثبت من الموضوع بأكمله، بالجواب المبنى على التفصيلات التي يذكرها ، بعد ماذكر تفاصيل كثيرة لم تنضبط بضابط مملوك باليد. ففرضه التمهيد لاعطاء هذا الضابط

حكمته (۱) وهي المشقة هو إن وجد منها شيء لكن غير خارج عن مجارى العادات فأما الضرب الأول فإما أن يكون بقاؤه على العزيمة يدخل عليه فسادا لا يطيقه طبعاً أو شرعا ، ويكون ذلك محققا ، لا مظنوناً ولا متوها ، أو لا . فإن كان الأول فرجوعه الى الرخصة مطاوب ، رجع الى القسم الذي لم يقع الكلام فيه ، لأن الرخصة هنا حق لله . وإن كان الثاني وهو أن يكون مظنوناً ما فالظنون تختلف ، والأصل البقاء على أصل العزيمة . ومتى قوى الظن ضعف مقتضى العزيمة ، ومتى قوى الظن ضعف مقتضى العزيمة ، ومتى قوى الظن معنا مقتضى العزيمة ، ومتى معما الظن قوى ؛ كالظال (٢) أنه غير قادر على الصوم مع وجود المرض الذى مثله يفطر فيه ، ولكن إما أن يكون ذك الظن مستنداً الى سبب معين ، وهو أنه دخل في الصوم مثلا فلم يعلق الإيمام ، أو الصلاة مثلا وإما أن يكون مستنداً الى سبب مأخوذ (٣) من الكثرة ، والسبب موجود عيناً ، وإما أن يكون مستنداً الى سبب مأخوذ (٣) من الكثرة ، والسبب موجود عيناً ، يعنى أن المرض حاضر ومثله لا يقدر معه على الصيام ، رلا على الصلاة قائماً أو على استعال الماء ، عادة ، من غيرأن بحرب نفسه في شي. من ذلك ، فهذا قد يلحق بما قبله ولا يقوى قوته . أما لحوقه به فن جهة وجود السبب . وأمامفارقته له فن جهة أن عدم القدرة لم يوجد (٤) عنده ، لانه إنما يظهر عند التلبس له فن جهة أن عدم القدرة لم يوجد (٤) عنده ، لانه إنما يظهر عند التلبس

(1) إذا لم يوجد السبب فلا توجد حكمته. فما فائدة ذكره الوهو لم يدرج فى التوهمية صورة وجود السبب فعلا مع عدم وجود حكمته ، أو وجودها غير خارجة عن مجارى العادات . بل قصرها على مألم يتحقق فيه السبب . وهذا متدين ، وإلا كان مثل السفر مع الترفه مما لا يصح فيه القصر والفطر أو مما مختلف فيه ، وليس كذلك

⁽٣) المثال لقوة الظنوضعة باعتبار الفرضين، وقوله (دخل فالصوم مثلا فلم يطق الاتمام فلم يقت الاتمام بقدر فقمه أى أنه حرب نفسه في هذا المرض قبل هذا اليوم في الصوم، أو قبل هذه المسلاة في صلاة سابقة، فلم يطق ، فصار الدلك عنده ظن قوى في الصلاة الحاضرة أو اليوم الحاضر بانه لا يقدر . وليس الغرض أنه فعل ذلك في نفس هذا اليوم للصوم أو نفس هذه الصلاة فعجز ، لانه حيثة لكون المجز محققاً لا مظنو نافيختل نظم كلامه. وهو ظاهر ، فقوله (فهذا هو الاول) أي حكمه حكمه ، وقوله (اذ ليس عليه ما لا يقدر عليه) . أي ولو بظن قوى كمثاله

 ⁽٣) أى مأ غوذ أثره وما يترب عليه من كثرة التجارب فى هذا السبب الحاصل بالفمل، وتمكر ف التجارب من غيره ، أو من نفسه فى زمن بعيد لا يقاس عليه، حق يفاير ما قبله
 (٤) أى بمقتضى ظن قوى جاءله من تجربة فى نفسه، وا بما عنده ظن بسبب كدشرة التحارب فى غيره . أو فى نفسه الكن فى زمن مضى بعيدا بمحيث يمحتمل تغير الحال

بالممادة . وهو لم يتلبس بها على الوجه الطاوب في الدريمة ، حتى يتبين له قدرته علم وعدم قدرته . فيكون الأولى هذا الأخذ بالدّريمة عالى أن يظهر بعد ماينيني عليه

وأما الضرب الثاني وهو أن تكون توهمية ، بحيث لم يوجد السبب ولا الحسكمة ، فلا يخلو أن بكون للسبب عادة مطردة في أنه يوجد بعد أو لا • فإن كان الأول فلا يخلو أن يوجد أولاً؛ فإن وجد فوقمت الرخصة موقعها ففيه خلاف، أعنى في إجزاء العمل بالرخصة لافي جواز الإ تدام ابتداء، إذلا يصح (١) أن يبنى حكم على سبب لم يوجد بعد ، بل لايصح البناء على سبب لم يوجد شرطه و إن وجد السبب وهو المقتضى للحكم ، فكيف إذا لم يوجد نفس السبب؟ و إنما الكلام في نحو الظانَّ أنه تأتيه الحَي غداً بنا. على عادته في أدوارها، فيفطر قبل مجيئها ، وكذلك الطاهر إذا بنت على الفطر ظناً أن حيضتها ستأتى. ذلك اليوم. وهذا كله أمر ضعيف جداً . وقد استدل بعض العاماء على صحةهذا الاعتبار في إسقاط الكفارة عنها بقوله تعالى: ﴿ لَوْ لا كِتَابُ منَ اللهِ سَبَّق. لَمَتْ كُمْ فِيا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٍ) فإن هذا إسقاط للعقوبة للعلم (٢) بأن الغنائم ستباح لهم . وهد ذا غير مالحن فيه ، لأن كلامنا فها يترب على المكلف من الأحكام الشرعية ، وترتب العنداب هنا ليس براجع الى ترتب شرعى ، بل هو أمر المَمَى كسائر العقوبات اللاحقة للإنسان من الله تعالى بسبب ذنوبه؛ من قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَصَابَكُم مِنْ مُصِيْبَةَ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾ وأما إن لم يكن للسبب عادة مطردة فلا إشكال هنا .

والحاصل من هذا التقسم أن الظنون والتنديرات غير المحققة ، راجعة الى.

⁽۱) أى فلا يجوز الاقدام عليه (۲) على أحد التفاسير في الآية، وعدّه في روح المعاني تكلفا فراجعه

قسم التوهات. وهي مختلفة وكذلك أهواء النفوس بالمهاتند رأشياء لاحقيقة لها فالعبواب الوقوف مع أصل العزيمة إلا في المشقة المخلق الفادحة ، فإن الصبر (۱) ولى مالم يؤد ذلك الى دخل في عقل الإلسان أو دينسه و وحقيقة ذلك أن لا يقدر على الصبر ، لا نه لا يؤمر بالصبر إلا من يطيقه و فأنت ترى بالاستقراء أن المشقة الفادحة لا يلحق بها توهم أ ، بل حكمها أضعف ، بناء على أن التوهم غير صادق في كثير من الاحوال و فإذا اليست المشقة بحقيقية والمشقة الحقيقية على العلة الموضوعة للرخصة و فإذا لم توجد كان الحكم غير لازم ، إلا إذا قامت المظنة وهي السبب منتهضاً على الجواز لاعلى اللزوم ، لائن المظنة لا تستازم الحكمة التي هي العلة على كالها. فالأحرى البقاء مع الاصل ، وأيضاً فالمشقة التوهمية راجعة الى الاحتياط على المشقة المحقيقية و والحقيقية والمحقيقية ليست في الوقوع على وزان واحد ، فلم يكن بناء الحركم علمها متمكناً

وأما الراجعة الى أهواء النفرس خصوصاً فإنها ضد الاولى ؛ إذ قد قرر أن قصد الشارع من وضع الشرائع إخراج النفوس عن أهوانها وعوائدها . فلا تعتبر . في شرعية الرخصة بالنسبة الى كل من هو يت نفسه أمراً . ألا ترى كيف ذم الله تعالى من اعتذر بما يتعلق بأهواء النفوس ليترخس ؛ كقوله تعلى : (ومنهُم من يَقُولُ اتَّذَن لِ ولا تَقَيْر تَى) الآية الائن الجد بن نيس قال : الذن لى في التخلف عن الغزو ، ولا تقتى ببنات الأصفر ، فإني لا أقدر على الصبر عنهن . وقوله تعالى : (وقالوا لاتنفر والحالم الحرق ، فل نار جَهَنَّم أَنهُ حَرالًا) الآية اثم وقوله تعالى : (وقالوا لاتنفر والحالم الحرق ، فل نار جَهَنَّم أَنهُ حَرالًا) الآية اثم

⁽١) حتى مع المحلة الفادحة ؟ هذا غير . واضع وسيأتي له في الفصل التالي أن الرخص المحبوبة ماثبت الطلب فيه وهو مافيه المشقة الفادحة التي ينزل عليها مثل قوله عليه الصلاة والسلام (وليس من البر الصيام في السفر) فكيف تكون مطلوبة والصبر على العزيمة أولي؟ (٣) أي الذي وضعه الشارع كالسفر

بين العذر الصحيح في قرله تعالى : (ليس على الضُّعُمَا ولا على المَرْضي ولا على الذينَ لاَ يَجِيدُ وُونَ مَا يُنْفَقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ الآيات افبيَّنَ أهل الاعدار هذا ، وهم الذين لا يطيقون الجهاد ؛ وهم الزَّمْنَىٰ ، والصبيات ، والشيوخ، والمجانين، والعُميان، ونحوهم ؛ وكذاك من لم يجد نفقة أصلاً ولا وجد من يحمله ، وقال فيه : (إِذَا تَصَحُوا بِللهِ وَرَسُولهِ) ومن جملة النصيحة لله ورسوله أن لا يبقوا من أنفسهم بقيّة في طاعة الله • ألا ترى الى قوله تعالى : (انْهُرِ وَا خِفِافاً و ثَقِالاً) وقال : « إِلاّ تَنْفُرُوا يُعَذِّبُكُم » الآية ! فما ظنك ین کان عذره هوی نفسه ؟

نعم وضع الشريعة على أن تكون أهواء النفوس تابعة لمقصود الشارع فيها. وقد وسَعْ الله تعالى على العباد في شهوانهم وأحوالهم وتنعانهم ، على وجه لايفضى الى مفسدة ، ولا يحصل بها المكلّف على مشقة ، ولا ينقطع بها عنه التمتع إذا أُخذه على الوجه المحدود له • فلذلك شرع له ابتداء رخصة السلم ، والقرآض، والمساقاة ،وغير ذلك مما هو نوسمة عليه، و إن كان فيه مانع في قاعدة أخرى ، ﴿ وأحل له من متاع الدنيا أشياء كثيرة • فتى جمحت نفسه الى هوى قد جمل الشرعال منه مخرجا واليه سبيلاً فلم يأته من بابه ، كان هذا هوى شيطانياً واجباً عليه الانفكاك عنه ، كالمولع بمعصية من المعاصى ، فلارخصة له ألبتة ، لأن الرخصة هنا هي عين مخالفة الشرع · بخلاف الرخص المتقدمة فإن لها في الشرع موافقة إذا وزنت بمنزانها

فقد تبين من هـ ذا أن مشقة مخالفة الهوى لارخصة فيهـا أابتة . والمشقة الحقيقية فيها الرخصة بشرطها ووإذا لم يوجد شرطها فالأحرى بمن يريد براءة ذمته وخلاص نفسه ، الرجوع الى أصل العزيمة . إلا أن هـ نــ الا عروية تارة تكون من باب الندب، وتارة تكون من باب الوجوب. والله أعلم

الموافقات ج ١ - م - ٢٢

سير فصل الم

ومن الفرائد في هذه الطريقة ، الاحتياط في اجتناب الرخص _ في القسم المتكلم فيه _ والحذر من الدخول فيه ، فإنه موضع التباس ، وفيه تنشأ خدع الشيطان ، ومحاولات النفس ، والذهاب في اتباع الهوى على غير مهيع ، ولأجل هذا أوصى شيوخ الصوفية تلامذتهم بترك اتباع الرخص جملة ، وجعاوا من أصولهم الأخذ بعزائم العلم . وهو أصل صحيح مليح ، مما أظهروا من فوائدهم رحمهم الله . وإنما يرتكب من الرخص ما كان مقطوعا به ، أو صار شرءاً مطاو بالتعبدات ، أو كان ابتدائياً كالمساقاة (١) والقرض ، لا نه حاجي . وما سوى ذلك فالا-أ الى المزيمة .

ومنها أن يفهم معنى الأدلة فى رفع الحرج على مراتبها . فقوله عايه الصلاة والسلام : « إن الله يُحبُ أن تؤتى رُ خَصُهُ (٢) » فالرخص التى هى محبوبة ماثبت الطلب فيها ، فإنا إذا حملناها على الشقة الفادحة التى قال فى مثلهارسول الله على : «ليس من البر الصيّام فى السفر (٣) » ، كان موافقاً لقوله تعالى : (يُريد الله على الله على الله أن يُحفّف عند كُم اليه من ولا يُريد يُركم العسر) وقوله تعالى : (يُريد الله أن يُحفّف عند كُم اليه من المولى : (وأن تصوم أوا خير الكم) الله أن يُحفّف عند كم العسر واخير لكم) . فليتفطن الناظر فى الشريعة الى هذه وفى الثانية : (وأن تصير واخير لكم) . فليتفطن الناظر فى الشريعة الى هذه الدقائق ، ليكون على بينة فى المجارى الشرعيات ، ومن تتبع الأدلة الشرعية فى هذا المقام ، تبين له ماذكر أتم بيان . و بالله التوفيق . هذا تقرير وجه النظر فى هذا الطرف

⁽۱) لاداعى لهذا فانه من الاطلاق الذيقال فيهانه (لاتفريع يترتب عليه وانما ذكر لمدرفة أنه اطلاق شرعى لاغير)

⁽۲) تقام (ص ۱۲۷)

⁽٣) تقدم (س-۲۱-۳)

مري فصل الم

وقد يقال إن الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من أوجه:

(أحدها (١)) أن أصل العزيمة و إن كان قطعياً فأصل الترخص قطعي أيضاً ، فإذا وجدنا المظنة اعتبرناها ، كانت قطعية أو ظنية • فإن الشارع قد أجرى الظن في ترتب الأحكام بجرى القطع . فمتى ظن وجود سبب الحكم استحق السبب للاعتبار . فقد قام الدليل القطعي على أن الدلائل الظنية تجرى في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية .

ولا يقال إن القاطع إذا عارض الظن سقط اعتبار الظن

لأنا نقول إنما ذلك في باب تمارض الأدلة ، بحيث يكون أحدهما رافعا لحكم الآخر جملة ، أما إذا كانا جاريين مجرى العام مع الخاص ، أو المطلق مع المقيد ، فلا ، ومسألتنا من هذا الثاني لا من الأول ؛ لأن العزائم واقعة على المكلف بشرط أن لاحرج ، فإن كان الحرج صح اعتباره واقتضى العمل بالرخصة

وأيضا فإن غلبة الظن قد تنسخ حكم القطع السابق ؛ كما إذا كان الأصل التحريم في الشيء ثم طرأ سبب محلل ظنى . فإذا غلب على ظن الصائد أن موت الصيد بسبب ضرب الصائد ، وان أمكن أن يكون بغيره أو يعين على موته غيره ، فالعمل على مقتضى الظن صحيح ، وإنما كان هذا ، لأن لأصل وإن كان قطعياً فاستصح به مع هذا المعارض الظني لا يمكن ؛ إذ لا يصح بقاء القطع بالتحريم مع وجود الظن هنا بل مع الشك ، فكذلك ما تحن فيه ،

⁽١) هذا ممارض للوجه الأول من الوجوه الستة التي أقامها على ترجيح العزيمة . وهذا الوجه لايفيد ترجح الرخصة، انما يفيد _ كاقال _ أن العزيمة ليست بأولى ، لان غلبة الظن فى وجود سبب الرخصة لا تجامع القطع فى العزيمة الذي كان مناط الترجيح فى ذلك الوجه

وحقيقة الأمر أن غلبة الظن لا تبقى للقطع المتقدم حكما ، وغلبات الظنون معتبرة. فلتكن معتبرة في الترخص

(والثانى (١)) أن أصل الرخصة و إن كان جزئياً بالاضافة الى عزيمتها ، فنلك غير مؤثر ؛ و إلا لزم أن تقدح فيا أمر به بالترخص . بل الجزئي إذا كان مستثنى من كلي فهو معتبر في نفسه ؛ لا نه من باب التخصيص للعموم ، أو من باب التقييد للإطلاق . وقد مر في الأصول الفقهية صحة تخصيص القطعي باب التقييد للإطلاق . وقد مر في الأصول الفقهية صحة تخصيص القطعي بالنظني ؛ فهذا أولى (٢) ، وأيضاً إذا كان الحميم الرجوع الى التخصيص وهو قطعي ، فكذلك هنا ، وكما لاينخرم الدكلي بانخر ام بعض جزئياته _ كما هو مقرر في موضعه من هذا الكتاب ، فكذلك هنا ، و إلا لزم أن ينخر م بالرخص المأمور بها ، و ذاك فاسد ، فكذلك ما أدى اليه

(والثالث (٣)) أن الأدلة على رفع الحرج في هـذه الامّة بلغت مبلغ القطع ، كقوله تعالى : (وما جَعَلَ علَيْ حَكُم في الدَّينِ مِنْ حَرَج) وسائر مايدل على هـذا المعنى كقوله : (يُريدُ اللهُ بَكُمُ الْيُسْرَ ولا يُريدُ بَكُمُ الْمُسر) على هـذا المعنى كقوله : (يُريدُ اللهُ بَكُمُ الْيُسْرَ ولا يُريدُ بَكُمُ المُسر) (يُريدُ اللهُ أن يُخفَين عَنْكُم وُخلِق الإنسانُ ضعيفاً) (ما كان على النَّبُ اللهُ أن يُخفَين عَنْكُم وُخلِق الإنسانُ ضعيفاً) (ما كان على النَّبي مِنْ حَرَجٍ فيما قَرضَ اللهُ لهُ) (ويضعُ عنهُم إصرتُهم والأَغْلالَ التي

⁽۱) معارض للوجه الثاني في ترجيح العزيمة . وهو أيضا انما يفيد أنه لا ترجح للعزيمة (۲) لانه تخصيص قطعي بقطعي ، فان ورود الرخصة مقطوع به أيضا . ووله (وأيضا) يعنى ــ بمدتسليم أن النظر في الرخصة الى سبها وهو موضع اجتهاد وظن لاقطع ــفان التخصيص كله يرجم اليه ولوكان بظني في مقابلة عموم قطعي ، وقد راعي في هذا معارضة كل ما سبق في الوجه الثاني تفصيلا

⁽٣) وهذا ممارض للثالث وهو أن الادلة جاءت بالوقوف عندحدالامر والنهى مجرداً والعبر على حلوه ومره وان انتهض موجب العزيمة .أىأن هذا يعارضه الادلة الدالة على التيسير ورفع الحرج عن الامة والامتنان به عليها , وهذا أيضا انما يفيد أن العزيمة ليست بأولى كاصل دعواه .ثم أضرب عنه في آخر الدليل بما يقتضى ترجم الرخصة ، ويكون فيه المدعى وزيادة

كانَتْ عَلَيهِمْ) وقد سمّى هذا الدين الحنيفي السمحة لما فيها من التسهيل والتيسير. وأيضاً قد تقدم في المسائل قبل هذا أدلة إباحة الرخص .وكاها وأمثالها جارية هنا . والتخصيص ببعض الرخص دون بعض ، تحكم من غير دليل ولا يقال إن المشقة إذا كانت قطعية فهي المعتبرة دون الظنية

فإن القطع مع الظن مستويان في الحسكم ، و إنما يقع الفرق في التعارض ولا تعارض في اعتبارها معا ههنا . و إذ ذاك لا يكون الأخذ بالعزيمة دون الرخصة أولى ، بل قد يقال الأولى الأخذ بالرخصة ، لأنها تضمنت حق الله وحق العبد معاً . فإن العبادة المأمور بها واقعة لكن على مقتضى الرخصة، لاأنها ساقطة رأساً . بخلاف العزيمة ، فإنها تضمنت حق الله مجرداً ، والله تعالى عني تن العالمين ، وإنما العبادة راجعة الى حظ العبد في الدنيا والآخرة ، فالرخصة أحرى لاجتاع الأمرين فها

(والرابع (١)) أن مقصود الشارع من مشر وعية الرخصة ، الرفق بالمدكلف عن تحمل الشاق ، فالأخذ مها مطلقاً موافقة لقصده . بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنة التشديد ، والتكاف ، والتعمق ، المنهى عنه في الآيات ، كقوله تعالى : (قُلْ ما أَسْأَلُكُم عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَما أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّقِين) وقوله : (وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْر) وفي الترام المشاق تكليف وعسر . وفيها روى عن أبن عباس في قصة بقرة بني اسرائيل : « لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم ، ولكن شد دوا فشدد الله عليهم (١) » وفي الحديث : «هكك المتنطّعون (١) » ، ونهي عَلَيْكُ المتنطّعون (١) » ونه عنه في المناق المتنطّعون (١) » ونهي عَلَيْكُ المتنطّعون (١) » ونهي عَلَيْكُ المتنطّعون (١) » ونه يُكْتُهُ المُنْ ونه يُولِيْكُ المُنْكُ المُنْ المُنْكُ المُنْكُ المُنْكُ ونه يُكْتُهُ المُنْكُ المُنْمُ المُنْكُ المُنْكُ المُنْكُ المُنْكُ المُنْكُ المُنْكُكُ المُنْكُ الْكُ المُنْكُ المُنْكُونُ المُنْكُ المُنْكُمُ المُنْكُونُ المُنْكُ المُنْكُ المُنْكُ المُنْكُ المُنْكُ المُنْكُ المُنْكُ ال

⁽١) ممارض للوجه 'الرابع.وقوله (بخلاف الطرف الآخر) يقتضى ترجيح الرخصة.ففيه المدعى وزيادة

⁽۲) قال الالوسى فى تفسيره (ج ١ ـصـ ٢٣٨) أخرج ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس رضى الله تعلى عنها موقوفا (لو ذبحوا أى بقرة أرادوا لا جزأتهم. ولكن شددواعلى انفسهم فشدد الله عليهم) وأخرجه سعيد بن منصور فى سننه عن عكرمة مرفوط مرسلا

⁽٣) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود عن ابن مسمود

عن التبتُّل وقال: « مَنْ رَغِبَ عن سُنَّتِي فليس مِنِّي (١)» بسبب مَن عزم على صيام النهار ، وقيام الليل ، واعتزال النساء ، الى أنواع الشدة التي كانت في الأم ، فخففها الله عليهم بقوله : (و يَضَعُ عنهم إصرَ هُم والأُغلالَ التي كانت عليهم) ، وقد ترخص رسول الله عَرَاقِيُّ بأنواع من الترخص خالياً (٢) و بمرأً ي من الناس ؛ كالقصر والفطر في السفر ، والصلاة جالساً حين جُمُوش شمَّه ، وكان حين بَدَّن يصلى بالايل في بيته قاعداً، حتى إذا أراد أن يركم قام فترأ شيئاً ثم ركع . وجرى أصحابه رضى الله عنهم ذلك المجرى من غير عتب ولا لوم، كَا قَالَ : « ولا يَعْيَبُ بعضُنا على بعض ». والأدلة في هذا المعنى كثيرة (والخامس (٣)) أن ترك الترخص مع ظن سببه قد يؤدى الى الانقطاع عن الاستباق الى الخير ، والسآمة والملل ، والتنفير عن الدخول في العبادة ، وكراهية العمل. وترك الدوام. وذلك مدلول عليه في الشريمة بأدلة كثيرة. فإن الانسان إذا توهم التشديد أو طُلب أو قيل له فيه ؛ كره ذلك وملَّه ؛ و ربمــا عجز عنه في بمض الأوقات فانه قد يصبر أحياناً وفي بعض الاحرال، ولا يصبر في بعض. والتكليف دائم فإذا لم ينفتح له من باب الترخص إلا مايرجم الى مسألة تكليف مالا يطاق (٤) ، وسد عنه ماسوى ذلك ، عد الشريعة شاقة . وربما ساء ظنه بما تدلعليه دلائل رفع الحرج ،أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعاً. وقد قال تمالي: (واعْلَمْ وا أنّ فِينْكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيمُكُمْ فَي كَيْبِيرِ مِنَ

⁽۱) هذا الجزء هو آخر حديث الثلاثة رهط الذين سألوا عن عبادة رسول الله صلى الله على الله على الله على الله على الله على الله على وسلم الله على الم الله على الله على الله على وسلم قال (أنتم الذين قلتم كذا وكذا ؟ أما والله إلى لا تخشاكم لله وأتقياكم له، والكنى أصوم وأفطر وأصلى وأرقد وأزوج النساء. فمن رغب عن سنتى فليس منى) رواه الشيخان والنسائى

⁽٢) انما ذكره لأنه لوكان ترخصه بمرأى من الناس فقط لقيل إن ذلك للتشريح، فلا يقوم حجة على أن العزيمة لا تفضل الرخصة

⁽٣) معارض لايخامس

⁽٤) اى تحقيقاً أو بطن قوى يلحق به، كما سبق في ضابط المسألة السابعة

الأمر لَعَيْثُمْ) وقال: ﴿ يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحرُّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلُ اللهُ لَكم ولا تُعتَدوا) قيل إنها نزلت بسبب تحريم ما أحل الله تشديداً على النفس ، فسمى إعتداء لذلك. وفي الحديث: «خذوا من العمل ماتُطيقون. فإن اللهلن يَمَلُّ حتى تَمَلُّوا (١) » «وما تُخيّر عليه الصلاة والسلام بن أمرين إلا إختار أيسر ها مللم يكن إثما (٢) م الحديث! ونهو عن الوصال اله للم الم ينتموا واصل بهم يوماً تم يوماً الم رأوا الملال عفقال: «لو تأخّر الشهر لزد تكم (٣) كالمنكل لهم حين أبوا أن يلتموا ، وقال: « لو مُدَّ لنا في الشهر لو اصلتُ وصالاً يدعُ المتعبِّقون تأمثُّهُم (٤) » وقد قال ع بدالله بن عمر و سالماصحين كربر . ياليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم (٥) ، وفي الحديث : هذه الحَوْلاء بنت تُتوَيتِ زعموا أنها لاتنام الليل ، فقالُ عليه الصلاة والسلام: « لاتنام الايل ؟! خذوا من العمل ما تُطيقون » الحديث (٦) وأنكر فعلماكما ترى . وحديث إمامة معاذ حين قال له النبي صلى الله عليه وسلم « أَفَتَانَ ^ أَنْتَ يَامُعَاذَ ؟ (٧) » وقال رجل والله يارسول الله إنى لا تأخر عن صلاة الغُداة من أجل فلان ، مما يُطيل بنا . قال فما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في موعظة أشدُّ غضباً منه يومئه نم قال: « إنَّ منكم مُنَهُر بن » الحديث 1 (^) وحديث المبل المربوط بين ساريتين ، سأل عنه عليه الصلاة والسلام، قالوا حبل لزينب، تصلَّى فإذا كسِلت أوفة رت أمسكت به .

⁽۱) أخرجه فى التيسير عن الستة بالفظ(خذوا من الاعمال) وفى رواية الثلاثة والنسائمي (عليكم من الاعمال) وفى كاتا الروايتين (لايمل) وأقول: (لن يمل) رواية مسلم (۲) أخرجه الترمذي بلفظ(مالم يكن مأثماً) والبخارى (بين أمرين قط) ومالك (في أمرين)

 ⁽٣) أخرجه البعثاري باختلاف في بعض الالفاظ.

^() جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي بالفظ (لو مد لنا الشهر)

⁽٥) أخرجه في التيسير عن الخسة الا الترمذي

⁽٦) أخرجه في التيسير عن عائشة بلفظ (قلت فلانه) ولم يصرح باسمها عن الثلاثة والنسأ في. والتصريح باسمها رواية لمسلم

⁽V) بعض حديث ف تطويل معاذمين وم الناس · أخرجه في التيسير عن الخسة الا الترمدي

 ⁽A) بعض حدیث أخرجه البخاری

فقال: « حُمِّلُوه 1 لِيُصلُّ أَحدُ كُم نَشَاطَه • فإذا كَسِل أو فَـتَر قعد (١) » وأشباه هذا كثير . فترك الرَّحصة من هذا القبيل . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: « ليس من البرِّ الصليام (٢) في السَّفَر » فإذا كان كذلك ثبت أن الأخذ بالرخصة أولى ۽ و إن سلم أنه ليس بأولى ۽ فالعز يمة ليست بأولى (٣)

(والسادس (٤)) أن مراسم الشريعة إن كانت مخالفة الهوى ، كا تبين في موضعه من هذا الكتاب ، فإنها أيضاً إنما أتت لمصالح العباد في دنياهم ودينهم والحموى ليس بمذموم إلا إذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة . وليس كلامنا فيه . فإن كان موافقاً فليس بمذموم . ومسألتنا من هذا ، فإنه إذا نصب لنا الشرع سبباً لرخصة ،وغلب على الظن ذلك ، فأعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة ، فأين اتباع المحوى في هذا ? وكما أن (٥) اتباع الرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهى ، كذلك اتباع التشديدات وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهى ، وليس أحدها بأولى من الآخر ، والمتبع للأسباب المشروعة في الرخص والعزائم سواء ، فإن كانت غلبة الظن في العزائم معتبرة ، فكذلك في الرخص وليس أحدها أحرى من الآخر ، ومن فرق بينهما فقد خالف الا جماع ، هذا تقرير هذا الطرف

(١) أخرجه البخارىوأ بو داود والنسائى باختلاف يسير (تبسير)

⁽٧) أخلت منا على عمومه ليصح دليلا هنا . وفيما سبق حله على أن المراد منه ماكان فيه المشقة الفادحة . فكان بذلك مناسبا للطرفين _ والحديث تقدم (ص_ ٣٢١)

⁽٣) سيقول في الوجه السادس (ليس أحدها بأولى من الآخر) بناء على هذا الوجه خ المارضة

⁽٤) هذا ممارض لما سبق في السادس

⁽ه) يعارض به ماتقدم له فى الوجه الخامس من أدلة ترجيح العزيمة . الا أنه صرحفيه بالوجهين المتعارضين ، كائه يقول : كما يلزمنا هذا يلزمكم مثله عند التشدد بالا خذ بالعزائم ، كل منها يمحدث بسببه ما ذكرتم . فما هو جوابكم فهو جوابنا . وأما قوله (وليسأحدما بأولى من الآخر) فهو عين الدعوى فرعها على ماذكره من الاشتراك فى الالزام . وكذا قوله

فصل وينبني على هذا النظر أن الرخصة قد تكون أولى أو يستويان ٢٠٤٥

معر فصل (١١) إليه

وينبنى عليه أن الأولوية فى ترك الترخص ، إذا تعين سببه (٢) بغابة ظن. أوقطع ، وقد يكون الترخص أولى فى بعض المواضع ، وقد يستويان . وأما إذا لم يكن ثم عليسة ظن فلا إشكال فى منع الترخص.

وأيضاً (٣) فتكون الأدلة الدالة على الأخذ بالتخفيف محمولة على عمومها وإطلاقها ، من خير تخصيص ببعض الموارد دون بعض . ومجال النظر بين الفريقين أن صاحب الطريق الأول إنما جعل المعتبر العلة التي هي المشقة ، من غير اعتبار بالسبب الذي هو المظنة ، وصاحب الطريق الثاني إنما جعل المعتبر المظنة التي هي السبب ، كالسفر والمرض . فعلى هذا إذا كانت (١) العدلة غير منضبطة ولم يوجد لها مظنة منضبطة فالمحل محل اشتباه ، وكثيراً مايرجع هنا الى أصل الاحتياط ، فإ نه ثابت معتبر ، حسما هو مبين في موضعه

(والمتبع النخ) . فلم يبق الا دعوى مغالفة الاجاع فىالتفريق بينهما . فأين هذا الاجماع ؟ وعلى فرض وجوده ، مافائدة هذه المباحث ؟ وهل تعد حينئذ من ملح العلم ؟ أم تنزل عن. فلك ؟

⁽۱) يقابل الفصل الاثول ، يذكر فيه ماينبني على أن أحدها نيس بأولى من الآخر . كما بين في ذلك ماينبني على ترجيح العزيمة

⁽٢) أي الترخص . يعنى ولم أوجد الحكمة

 ⁽٣) مقابل لقوله هناك (ومنها أن يفهم معنى الا دلة في رفع الحرج على مراتبها)

⁽٤) أى فاذا كانت المظنة منضبطة كالسفر فالأمر ظاهر. واذا كانت غير منضبطة ، والعلة التي هى المشقة غير منضبطة أيضا كالمرض ، فالواجب الاحتياط على كملا الطريقين و فلا يدخل محت النظرين السابقين وهو ظاهر ، لا أنه لم يجمل هذا موضع النزاع في الاولوية ، بل لم يدخله في أصل موضوع الرخصة في تقريراته السابقة

معظم فصل أي»

فإن قيل : الحاصل مما تقدم إيراد أدلة متعارضة • وذلك وضع إشكال في المسألة • فهل له مخلص أم لا ؟

قيل أمم ، من وجهبن : « أحدها » أن يوكل ذلك الى نظر المجتهد ، فإنما أورد هنا استدلال كل فريق ، من غير أن يقع بين الطرفين ترجيح · فيبقى موقوفاً على المجتهد ، حتى يترجح له أحدها ،طلقاً ، أو يترجح له أحدها في بعض المواضع ، والآخر في بعض المواضع ، أو بحسب الاحوال « والثاني » أن يجمع بين هذا الكلام وما ذكر في كتاب المقاصد في تقرير أنواع المشاق وأحكامها ، فإنه إذا تؤمل الموضعان ظهر فها بينهما وجه الصواب إن شاء الله . و بالله التوفيق

المسألة الثامنة

كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكاف مخرجاً ، فقصد الشارع بذلك المخرج أن يتحرّ اه المكاف إن شاء ؟ كا جاء في الرخص شرعية المخرج من المشاق . فإذا توخى المكاف الخروج من ذلك على الوجه الذي شرع له ، كان ممتثلاً لا مر الشارع ، آخذاً بالحزم في أمره ، وإن لم يفعل ذلك وقع (١) في محظورين « أحدها » محالفته القصد الشارع ، كانت تلك المحالفة في واجب أو مندوب أو مباح . « والثاني » سد أبواب التيسير عليه ، وفقد المخرج عن ذلك الأثر الشاق ، الذي طلب الخروج عنه بما لم يشرع له ، و بيان ذلك من أوجه :

⁽۱) مثال ذلك أن الشارع جعل المزوح أن ينفس كربته الشديدة من الزوجة بتطليقها واحدة ، فيؤدبها بهذا الازعاج الشديد ، حتى إذا عرف توبتها وراجع نفسه فى أن يتحملها أكثر مماكان ، حفظا لمصلحته أيضا ، راجعها . فاذا اشتد كربه ثانياكان له أن يطلق أيضا لذلك . لكنه إذا خالف الطريق الشرعى فطلق ثلاثا ابتهاء فقد خالف مارسمه له الشرع ، وفقد المخرج من ورطته . فلا مخلال له منها . وسيأتى له . أمثلة كشيرة

(أحدها) أن الشارع لمّا تقرر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد ، وكانت الأمور المشروعة ابتداء قد يعوق عنها عوائق، من الأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد ، شرع له أيضاً توابع و تكميلات ومخارج ، بها ينزاح عن المكلف تلك المشقات ، حتى يصير التكليف بالنسبة اليه عاديّا ومتيسراً . ولولا أنها كذلك لم يكن في شرعها زيادة على الأمور الابتدائية . ومن نظر في التكليفات أدرك هذا بأيسر تأمل . فإذا كان كذلك ، فالمكاف في طلب التخفيف مأمور أن يطلبه من وجهه المشروع ولأن ما يطلب من التخفيف حاصل فيه حالاً ومآ لا على القطع في الجلة ، فلو طلب ذلك من غير هذا الطريق ، لم يكن ماطلب من التخفيف مقطوعاً به ولا مظنوناً ، لاحالاً ولا مآلاً ، لاعلى الجلة ولا على التفصيل ؛ إذ لو كان كذلك لكان مشروعاً أيضاً ، والفرض أنه ليس بمشروع ، فثبت أن طالب التخفيف من غير طريق الشرع لا يخرج له

(والثانى) أن هذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع، فيكفيه فى حصول التخفيف طلبه من وجهه ، والقصد الى ذلك بُمن وبركة . كما أن من طلبه من غير وجهه المشروع ، يكفيه فى عدم حصول مقصوده شؤم قصده . ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى : (وَمَنْ يَتّق الله يَجْعَلْ له يَحْرَجاً ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى : (وَمَنْ يَتّق الله يَجْعَلْ له يَحْرَجاً ويردُونه مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِب) ومفهوم الشرط أن من لا يتقى الله لا يجعل له عربا . خرج إسماعيل القاضى عن سالم بن أبى الجعد قال : جاء رجل من أشجع الى النبي عَلَيْقٍ ذَكَر الجهد فقال له النبي عَلَيْقٍ : « اذهْبَ فاصْ بر » وكان ابنه أسيراً في أيدى المشركين فأفلت من أيديهم ، فأناه بغنيمة ، فأنى النبي عَلَيْقٍ «طيبة » فنزلت الآية : (ومَنْ يَتّق الله) الآية !

وعن ابن عباس أنه جاءه رجل فقال له إن عمِّي طلَّق امرأته ثلاثًا . فقال : « إنَّ عمَّكَ عصى الله فأندَمه ، وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجا» . فقال: أرأيت إِن أَحلَّهَا له رجل ؟ فقال : « مَنْ يُخادِعْ يَغْدَعْهُ الله » وعن الربيع بن خثيم في قوله : (ومَنْ يَتَّقِ اللهُ كَجُمْلُ لهُ مَخْرَجًا) قال : مِن كل شيء ضاق على الناس. وعن ابن عباس من يتق الله ينجه من كل كرب في الدنيا والآخرة. وقيل: من يتق الله والمعصية يجعل له مخرجا إلى الحلال • وخرّ ج الطحاوي (١) عنأ بي موسى قال قال رسول الله عَمَالِكُمْ «ثلاثة يَدْءُونَ الله فلا يُستجابُ لهم: رجلُ " أعطى مالهُ سفهاً وقد قال الله تعالى (ولا 'تؤنُّوا السُّفَهَاء أمْوالَكُمْ) ، ورجَلُ دَايَنَ يِدَيْنِ وَلَمْ يُشْهِدْ ، ورجل له امرأة سيئة الخُلق فلا يُطلّقُهُا » وممنى هذا أن الله لمَّا أمر بالا شهاد على البيع ؛ وأن لا ُنؤتى الســفهاء أموالنا حفظاً له ١، ، وعلَّمنا أن الطلاق شرع عند الحاجة اليه ، كان النارك لما أرشده الله اليه قد يقع فيها يكره ولم يجب دعاؤه لأنه لم يأت الأمر من بابه · والآثار في هذا كثيرة تدل بظواهرها ومفهوماتها على هذا المنى . وقد روى عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثا ، فتلا: (إذا طَلْتَتْمُ النِّساء فَطَلَلَّهُ وهِنَّ لِعدَّتِهِنَّ - حتى بلغ: يَجْمَرُ لَهُ مَخْرَجًا)، وأنت لم تنق الله ، لم أجد لك مخرجاً ، وخرَّج مالك في البلاغات في هذا المعنى أن رجلاً أتى الى عبد الله بن مسعود فقال: إنى طلقت امرأت ثماني تطليقات. فقال ابن مسعود: فماذا قبيل لك ? قال قبيل لي انها قد بانت مني. فقال ابن مسمود : صدقوا، من طلَّق كما أمره الله فقد بين الله له م ومن لَهَبِس عَلَى نَفْسَهُ لَـبُسّاً جَعَلْنَا لَبُسَهُ بِهِ . لاتلبسوا عَلَى أَنفُسُكُم ونتجمله عنكم •هو كما تقولون • و أمل حكاية أبي يزيد البسطامي حين أراد أن يدعو الله أن يرفع عنـــــ

⁽١) ورواه الحاكم أيضا

شهوة النساء ، ثم تذكر أن النبي عَلَيْ لم يفعل ذلك ، فأمسك عنه ، فرفع عنه ذلك حتى كان لايفرق بين المرأة والحجر

(والثالث)أنطالب المخرج من وجهه طالب لما ضمن له الشارع النجح فيه ، وطالبه من غير وجهه قاصد لتعدّى طريق المخرج • فكان قاصداً لضد ماطلب ، من حيث صد عن سبيله • ولا يتأتى من قبل ضد المقصود إلا ضد المقصود • فهو إذاً طالب لعدم المخرج. وهذا مقتضى مادات عليه الآيات المذكور فيها الاستهزاء والمكر والخداع ، كقوله : (ومَكرُوا ومَكرَ الله) وقوله (اللهُ يَسْتُهُ بِنِي مِهِ بِهِمٍ) وقوله : (كيخاد عون الله كوالذين آمنوا . وما كيخاد عون إلا أَنْفُسَهُم وما يشعُرُ ون) ومنه قوله تعالى : (ومَنْ يتَعَدَّ حُدُودَ الله فَقَهُ ظَلَمَ نَفْسُه) وقوله (فَمَن نَكَثُفَا إِنَّمَا يُنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَن أُوفِى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَ نُؤتيهِ أَجْراً عَظِيمًا) (مَنْ عَمِلَ صالِحًا فَلَيْنَهُ سِيهِ ومَنْ أَسَاهَ فَعَلَيْهَا) الى سوى ذلك مما في هذا الممنى ؛ وجميعه محقق ، كما تقدم من أن المتعدى على طريق المصاحة المشروع، ساع في ضد تلك المصلحة . وهو المطاوب

(والرافع) أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لايعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها . وليس للعرب بها عـلم إلا من بعض الوجوه ؛ والذي بخفي عليه منها أكثر من الذي يبدوله . فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسـه من وجه لا يوصله البها، أو يوصله البها عاجلا لا آجلا، أو يوصله البها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة أنرْ بِي في الموازنة على المصلحة ، فلا يقوم خيرها بشرّها . وكم من مدبِّر أمراً لا يتم له على كماله أصلاً ، ولا بجني منه ثمرة أصلا . وهو معلوم مشاهد بين العقلاء . فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومندرين ، فاذا كان كَذَلَكَ ، فالرجوع الى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع الى وجه حصول

بالجلة فرع من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته ولكن سيق لتعلقه بالموضع ، في طلب الترخص من وجه لم يؤذن فيه ، أو طلبه في غير موضعه ، فإن من الأحكام الثابتة عزيمة ما لا تخفيف فيه ولا ترخيص ، وقد تقدم منه في أثناء الحكتاب في هذاالنوع مسائل كثيرة . ومنها ما فيه ترخيص ، وكل موضع له ترخيص يختص به لا يتعدى ، وأيضا فمن الأحول اللاحة قالعبد ما يعده مشقة ولا يكون في الشرع كذلك ، فربا ترخص بنير سبب شرعى . ولهذا الأصل فوائد كثيرة في الفقهيات ، كقاعدة المعاملة بنقيض المقصود ، وغيرها من مسائل الحيل ، وما كان نحوها

المسألة الناسعة

أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع ، ولا مقصودة الرفع ، لأن تلك الأسباب راجعة الى منع انحتام العزائم التحريمية أو الوجوبية ، فهى إما موانع التحريم أو التأثيم ، و إما أسباب (١) لرفع الجاح أو إباحة (٢) ما ليس بمباح . فعلى كل تقدير ، إنما هي موافع لترتب أحكام العزائم مطلقاً . وقد تبين في الموافع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال الشارع ، وأن ، ن قصد إيقاعها رفعاً لحكم السبب المحرم أو الموجب فعمله غير صحيح ، ويجرى فيه التفصيل المذكور في الشروط (٣) ، فكذلك الحكم بالنسبة الى أسباب الرخص، وغير فرق

المسائة العاشرة

اذا فرَّ عنا (٤) على أن الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها وبين العزيمة،

⁽١) تِنو يع في المبارة ، لا أن هذين قسمان يقابلان سابقها

⁽r) أَشَلَ مَمَا قبله إذ يدخل فيه الترخس في المندوبات

⁽⁻⁾ في السألة الثامنة منها

⁽٤) هذا هو بسط ما أجمله فآخر المسألة الرابعة ووعد به هناك

صارت العزيمة معها من الواجب الخيّر؛ إذ صار هذا المترخص يقال اه: ان. شئت فابعل العزيمة ، و إن شئت فاعمل بمقتضى الرخصة. وما عمل منهما فهو الذي واقع واجباً في حقه ، علي وزان خصال الـكمفارة . فتخرج العزية في حقه عن أن تكون عز عة

وأما إذا فرَّعنا على أن الإباحة فيها بمعنى رفع الحرج، فليست الرخصة معما من ذلك الباب ؛ لأن رفع الحرجلايستارم التخيير. ألا ترى أن رفع الحرج موجود مع الواجب. وإذا كان كذلك تبيّناً أن العزيمة على أصلها من الوجوب. المميّن المقصود الشارع. فإذا فعل العزيمة لم يكن بينه وبين من لاعذر له فرق ، اكن العذر رفع الحرج عن التارك لها إن اختار لنفسه الا بتقال الى الرخصة . وقد تقرر قبل أن الشارع إن كان قاصداً لوقوع الرخصة ، فذلك بالقصد الثاني. والمقصود بالقصد الأول هو وقوع العزيمة . . .

والذي يشبه هذه المسألة ، الحاكم إذا تعينت له في إنفاذ الحكم بيّنتان ، إحداها في نفس الأمر عادلة ،والأخرى غير عادلة . فأن العز يمةعليه أن يحكم بما أمر به من أهل العدالة في قوله تعالى : (وأَشْهِدُوا ذَوَى ْ عَدْل مِنكُم) وقال : (مِمَّنْ وَرَصُونُ مِنَ الشُّهَدَء) . فإن حكم بأهل العدالة أصاب أصل العزيمة وأَجِرِ أَجِرِينَ . و إِن حَكُم بِالأَخْرَى فلا إِنْمَ عليه ، العذره بِمدم العلم عا في نفس الأمر ، وله أجر في اجتهاده و ينفذ ذلك الحكم على المتحاكمين عكما ينفذ مقتضى الرخصة على المترخصين. فكما لا يقال في الحاكم: إنه مخير بين الحكم بالعدل والحكم بمن ليس بعدل _ كذلك لا يقال هنا: إنه مخير مطاقاً بين العزعة والرخصة فإن قيل : كيف يقال إن شرع الرخص بالقصد الثاني ? وقد ثبت قاعدة رفع

الحرج مطلقاً (١) بالقصد الأول ، كقوله تعالى : ﴿ وَمَا جَمَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الدُّينِ

⁽١) أى بقطع النظر عنخصوص محل الرخصة . ومعنى الجوابأنه لايلزم من ورود الآية دالة على الحكم استقلالا أن يكون مقصودا بالقصد الأول ، فقد جاءت الآية بفسائدة النكاح استقلالاً وهو السكن ، ومع ذلك فالقصد الاول النسل . فكذا هنا

قيل : كما يقال إن المقصود بالذكاح التناسل وهو القصد الأول ، وما سواه من اتخاذ السكن ونحوه بالقصد الثانى ، مع قوله تعالى : (و مِنْ آياتِهِ أَن خَلَقَ لَكُمُ مِنْ أَنْهُ سِيكُم مِنْ أَنْهُ سِيكُم أَزْواجاً لِلَمْسكُنوا إليها) وقوله : (وجَعَلَ مِنْها زَوْجَهَا لِيَسْكُنُ إليها) .

وأيضاً (١) فإن رفع الجناح الهسه عن المترخص تسهيل وتيسير عليه ، مع كون الصوم أياماً معدودات ليست بكثيرة ، فهو تيسير أيضاً ورفع حرج . وأيضاً فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات . فلا تجد كلية شرعية مكافاً بها وفيها حرج كلي أو أكثري ألبتة ، وهو مقتضى قوله : (وما جَمَلَ عليكُم في الدّين مِنْ حرج) . ونحن نجد في ومض الجزئيات النوادر حرجاً ومشقة ، ولم يشرع فيه رخصة ، تعريفاً بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف الى الكليات . فيكذلك نقول في محال الرخص إنها ليست بكليات ، وإنما هي حزئيات ؛ كا تقدم التنبيه عليه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة .

⁽۱) عود الى السؤال وترق عليه . أى أنه لا يازم من وجود رفع الحرج في الرخصة أن تكون مقصودة للشارع بالقصد الثانى لا بالأول ، بدليل أنه ثبت رفع الحرج ايضاً في بعض المسائل التي فيها الرخصة والسهولة _ في نفس أصل عزيمها ، كصيام ايام معدودات ولم تكن شهورا مثلا ، فني أصل العزيمة هنا أيضا تيسير ورفع حرج ، وهي مقصودة بالقصد الأول ، فلا يلزم من حصول رفع الحرج في الزخصة أن تكون بالقصد الثاني ، ثم ترقى عليه ثانيا فقال (وأيضا الخ) أى ان رفع الحرج موجود في سائر الكايات التي هي عزائم. ومحل الجواب عن الجميع قوله (فاذا العزيمة النخ) فهو يحسم الاعتراض الاول أيضا ، وقوله (ونحن نجد في بعض الخ) تمهيد العجواب ، ولا يخفي أن كسلا من هذين الترقيين تفصيل له دخل تحت الاطلاق في أصل الاشكال ، فالترق من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجاله لما دخل تحت الاطلاق في أصل الاشكال ، فالترق من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجاله

فَإِذاً العزيمة من حيث كانت كلية ، هي مقصودة الشارع بالقصد الأول. والحرجُ من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية ، إن قصده الشارع بالرخصة فن جهة القصد الثاني . والله أعلم

السألة الحالية عشرة

إذا اعتبرنا العزائم مع الأخص ، وجدنا العزائم مُطلّردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد.

﴿ أَمَا الأُول ﴾ فظاهر ؟ فإنا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها ، و بالصيام في وقته المحدود له أوّلا ، و بالطهارة المائية ، على ماجرت به العادة : من الصحة ، و وجود العقل (١) ، والإقامة في الحضر ، و وجود الماء ، وما أشبه ذلك . و كذلك سائر العادات والعبادات ؛ كالأمر بستر العورة مطلقاً أو للصلاة ، والنهي عن أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها ، إنما امر بذلك كله ونُهي عنه عند وجود ما يتأتى به امتثال الأمر واجتناب النهي . و وجود ذلك هو المعتاد على العموم التام أو الأكثر . ولا إشكال فيه

وأما الناني ﴾ فماوم أيضاً من حيث علم الأول. فالمرض ، والسفر ، وعدم الماء أو الثوب أو الما كول ، مرخص لترك ما أمر بفعله ، أو فعل ما أمر بتركه . وقد مر تفصيل ذلك فيا مر من المسائل . ولمعناه تقرير آخر مذكور في موضعه من كذاب المقاصد بحمد الله

إلا أن انخراق العوائد على ضربين: عام، وخاص. فالعام ماتقدم. والخاص كانخراق العوائد الأولياء إذا عملوا بمقتضاها. فذلك إنما يكون في

⁽١)غير ظاهر هنا، لان الكلام فى أمور اذا وجدتكانتالعزيمة، واذا فقدتكانتالرخصة. وليس منها العقل، لا أنه شرط مطلق التكليف. ولذلك لم يذكر مقابلة فيما بعد مع آنه ذكر مقابل غيره.

الأكثر على حكم الرخصة في كانقلاب الماء لبناً ، والرمل سويقاً ، والحجر ذهباً ، وإنزال الطعام من السباء ، أو إخراجه من الأرض ، فيتناول المفدول له ذلك ويستعمله . فإن استعاله له رخصة لاعزيمة . والرخصة _ كا تقدم _ لما كان الأخذ بها ، مشروطاً بأن لا يقصدها ولا يتسبب فيها لينال تخفيفها ، كان الأمر فيها كذلك ، إذ كان خالفة هذا الشرط مخالفة لقصد الشارع ، إذ ليس من شأنه أن يترخص ابتداء ، وإنما قصده في التشريع أن سبب الرخصة إن وقع توجّه الإذن في مسببه كامر قيهنا أولى ، لأن خوارق العادات لم توضع لرفع أحكام العبودية ، وإنما وضعت لأمر آخر ، فكان القصد الى التخفيف من جهنها قصداً اليها لا إلى ربها ، وهذا مناف لوضع المقاصد في التعبد لله تعالى .

وأيضاً فقدذكر في كتاب المقاصد أن أحكام الشريعة عامة لاخاصة . بمعنى أنها عامة في كل مكلف ، لاخاصة ببعض المكلفين دون بعض • والحمد لله •

ولا يعترض على هذا الشرط بقصد النبي عَلَيْكُ لا ظهار الخارق كرامة ومعجزة ، لا نه عليه الصلاة والسلام إنما قصد بذلك معنى شرعياً مبراً من طلبه حظ النفس. وكذلك نقول إن الولى أن يقصد إظهار السكرامة الخارقة لعنى شرعى لا لحظ نفسه. ويكون هذا القسم خارجاً عن حكم الرخصة بأن يكون بحسب القصد. وعلى هذا المعنى ظهرت كرامات الاولياء الراقين عن الأحوال ، حسما دل عليه الاستقراء. فأما إذا لم يكن هذا فالشرط معتبر بلا إشكال ، وليس بمختص بالعموم ، بل هو في الخصوص أولى

فإن قيل: المولى إذا انتخرقت له العادة ، فلا فرق بينه وبين صاحب العادة على الجملة. فإن الذي هُرِقَ له الطعام أو الشراب أو غيره من غير سبب عادى ، مساو لمن حصل له ذلك بالتكسب العادى . فكما لا يقال في صاحب التكسب العادى إنه في التناول مترخص ، كذلك لا يقال في صاحب انخراق العادة؛ إذ لا فرق بينهما . وهكذا سائر ما يدخل تحت هذا النمط

فالجواب من وجهين .

(أحدها) أن الأدلة المنقولة دلّت على ترك أمثال هذه الأشياء لا إيجاباً ، والحري على غير ذلك ، فإن النبي عَلَيْقَ خُرِّر بين الملك. والعبودية ، فاختار العبودية (١) ، وحُرِر في أن تتبعه جبال تهامة ذهباً وفضة ، فلم يختر ذلك (٢) . وكان عليه الصلاة والسلام بحاب الدعوة ، فلوشاء له لدعا بما يحب فيكون ، فلم يفعل ، بل اختار الحل على مجارى العادات : يجوع يوماً فيتضرع الى ربه ، ويشبع يوماً فيحمده ويثني عليه ، حتى يكون في الأحكام البشرية العادية لعادية كغيره من البشر ، وكثيراً ما كان عليه الصلاة والسلام يُري أصحابه من كغيره ، في مواطن مافيه شفاء في تقوية اليقين ، وكفاية من أزمات الأوقات (٣) . وكان عليه الصلاة والسلام أبري أصحابه من وكان عليه الصلاة والسلام يُري أصحابه من التكسب لمعاشه ومعاش أهله ، فاذا كانت الخوارق في حقه متأتية ، والطلبات المحضرة له ، حتى قالت عائشة رضى الله عنها : ما أرى الله إلا يُسارع في هو اك . العادات في الخلق ، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظياً ، في أن العادات في الخلق ، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظياً ، في أن

⁽١) روى فى الترغيب والترهيب حديثاً طويلا قال فيه إن إسرافيل قال للنبى صلى الله عليه وسلم: (أن الله سمع ماذكرت ، فبعثنى اليك بمفاتيع خزا ئن الأرض وأمرنى ان أعرض عليك ان أسير معك جبال تهامة زمردا وياقوتا وذهبا وفضة فقلت فان شئت نبياً ملكا وان شئت نبيا عبداً ثلاثاً) رواه الطبرانى باسناد هسن والبهق فى الزهد وغيره

⁽۲) روى الترمذى (انى عرض على أن تجعل لى بطحاء مكة ذهبا فقلت لا يارب اشبع يوما وأجوع يوما فاذا جعت تضرعت اليك وذكرتك واذا شبعت شكرتك وحمدتك

⁽٣) فالجارى على عادته حمل نفسه على مجارى العادات مع تيسر الحوارق له . كسثيرا ماكانت تنخرقله العادات وتوافيه الكرامات ، لكن ذلك في مواطن لمقصد مبرأ من حظ النفس ، وهو تقوية اليقين عند أصحابه ، وكفايتهم ضرر الازمات الشديدة التي تحل بهم كنبع الماء مثلا لما اشتدبهم الحال في الحديبية حتي لا يجمع عليهم الشدائد في هذه الاوقات المضنية

لا يعملوا على ما اقتضته الخوارق. ولكن لما لم يكن ذلك حمّا على الأنبياء، لم يكن حمّا على الأولياء؛ لأنهم الورثة في هذا النوع

(والثانى) أن فائدة الخوارق عندهم تقوية اليقين. ويصحبها الابتلاء الذي هو لازم للتكليف كامها ، ولله كلفين أجمين في مراتب النعبد ، فكانت كالمقولي هو لازم للتكليف كامها ، ولله كلفين أجمين في مراتب النعبد ، فكانت كالمقولي للم على ماهم عليه ، لأنها آيات من آيات الله تعالى برزت على عموم العادات، حتى يكون لها خصوص في الطأنينة ، كما قال ابراهيم عليه السلام : (رب أرقى كيف تُعدي المنوتي المنوتي) الآية ! وكما قال اببينا محد عليه السلام عند ماحكى الله تعالى فراق موسى للخضر : « يَرْحَمُ الله أخي مُوسى ، وَدِدْ نالو صَبّر حتى يُقص علينا من أخبارها (۱۱) » فإذا كانت هذه فائدتها ، كان ماينشا عنها مما يرجم الى علينا من أخبارها (۱۱) » فإذا كانت هذه فائدتها ، كان ماينشا عنها مما يرجم الى حظوظ النفس كالصدقة الواردة على المحتاج ، فمو في التناول والاستعال بحكم حظوظ النفس كالصدقة الواردة على المحتاج ، فمو في التناول والاستعال بحكم عليه وتكسب فرجع الى العزيمة العامة ، و إن قبل الصدقة فلا ذمر ر عايم الأنها عليه وقعت موقعها

وأيضاً فإن القوم علموا أن الله وضع الأسباب والمسببات ، وأجرى العوائد فيها تكليفاً وابتلاء ، وإدخالاً للمكلف تحت قهر الحاجة اليها ، كا وضع له العبادات تكليفاً وابتلاء أيضاً ، فإذا جاءت الخارقة لفائدتها التي وضعت لها، كان في ضمنها رفع لمشقة التكليف بالكسب ، وتخفيف عنه ، فعار قبوله لها من باب قبول الرخص ، من حيث كانت رفعاً لمشقة التكليف بالكسب وتخفيفا عنه ، فن هنا صار حكمها حكم الرخص ، رمن حيث كانت ابتلاء أيضاً فها شيء آخر ، وهو أن تناول مقتضاها ميل مل جهتها ، ومن شأن أهل العزائم في الساوك عزوب أنفسهم عن غير الله ، كاكانت النعم العادية الاكتسابية في الساوك عزوب أنفسهم عن غير الله ، كاكانت النعم العادية الاكتسابية

⁽١) رواه البخارىق باب العلم بلفظ (يرحم الله موسى لوددنا)..النج

ابتلاء أيضاً وقد تقرراً نجهة التوسعة على الإطلاق إنما أخذوها مآخذ الرخص كا تبين (١) وجهه ، فهذا من ذلك القبيل و فتأمل كيف صارقبول مقتضى الخوارق رخصة من وجهن ا فلأجل هذا لم يستندوا اليها ، ولم يعولوا عليها من هذه الجهة ، بل قبلوها واقتبسوا منها مافيها من الفوائد المعينة لهم على ماهم بسبيله ، وتركوا منها ماسوي ذاك ، إذ كانت معالنها كرامة وتحفة ، تضمنت تكليفاً (٢) وابتلاء

وقد حكى القشيري من هذا المعنى:

فروى عن أبى الخير البصرى أنه كان بفناء داره رجل أسود فقير يأوى الى الخرابات ، قال فحمات معى شيئاً وطلبته ، فاما وقعت عينه على تبسم وأشار بيده الى الأرض : فرأبت الارض كاما ذهباً المع . ثم قال : هات مامعك الفناولته وهالني أمره وهر بت ، وحكى عن النورى أنه خرج ليلة الى شاطى دجلة ، فناولته وهالني أمره وهر بت ، وحكى عن النورى أنه خرج ليلة الى شاطى دجلة ، فوجدها وقد داالترق الشطان . فانصرف وقال : وعز تك لا أجوزها إلا فى زورق * وعن سميد بن يحيى البصرى قال : أتيت عبد الرحن بن زيد وهو جالس فى ظل ، فقلت له : لو سألت الله أن يوسع عليك الرزق ارجوت أن يفعل . فقال : ربي أعلم بمصالح عباده ، ثم أخذ حصى من الأرض ثم قال : اللهم إن شبئت أن تجعلها ذهباً فعلت ، فإذا هى والله فى يده ذهب ، فألقاها إلى وقال : أنفقها أنت ، فلا خير فى الدنيا إلا للآخرة

بل كان منهم من استعاد منها ومن طلبها ، والتشوف اليها ، كا يحكى عن أبى يزيد البسطامى . ومنهم من استوت عنده مع غيرها من العادات ، من حيث

⁽١) أى فى المسألة الاولى (٢) كما يؤخذ من كـــلام عبد الرحمن بن زيد الا تى (لاخير فى الدنيا الا للآخرة) فما حصل من التحفة يتضمن تــــكليفا جديدا فى التصرف فيه واستماله

شاهد خروج الجيع من تحت يد المنة ، واردة من جهة مجرد الإنعام فالعادة في نظر هؤلاء خوارق العادات. فكيف يتشهوف الى خارقة ؟ ومن بين يديه ومن خلفه ، ومن فوقه ومن تحته مثلها ، مع أن مالديه منها أم في تحقيق العبودية كا مر في الشواهد . وعد وا من ركن اليها مستدر جاً ، من حيث كانت ابتلاء الامن جهة كونها آية أو لعمة

حكى القشيرى عن أبى العباس الشرفي ، قال : كذا مع أبي تراب النخشي في طريق مكة ، فعدل عن الطريق الى ناحية ، فقال له بعض أصحابنا : أنا عطشان . فضرب برجله الأرض ، فاذا عين ماء زلال ! فقال الفتى : أحب أن أشربه بقدح . فضرب بيده الى الأرض فناوله قدحا من زجاج أبيض ، كأحسن ما رأيت . فشرب وسقانا ، وما زال القدح معنا الى مكه . فقال لى أبو تراب يوما : ما يقول أصحابك في هذه الأمور التي يكرم الله بها عباده ? فقلت : ما أبيت أحداً إلا وهو يؤمن بها . فقال : من طريق الأحوال . فقلت : ما أعرف لهم قولا فيه . فقال : بل قد زعم من طريق الاحدع من الحق . وليس الامر كذلك ؛ إنما الخدع في حال السكون أصحابك أنها خدع من الحق . وليس الامر كذلك ؛ إنما الخدع في حال السكون اليها . فأما من لم يقترح ذلك ولم يسا كنها ، فتلك مرتبة الربانيين

وهذا كلّه يدلّك على ماتقدم من كونها في حكم الرخصة ، لافى حكم العزيمة. فليتفطن لهذا العنى فيها ، فإنه أصل ينبنى عليه فيها مسئل: منها أنها من جملة الأحوال العارضة القوم ، والأحوال من حيث هى أحوال لا تطلب بالتصد د، ولا تعدّ من المقامات ، ولا هى معددرة في النهايات ، ولا هي دليل على ان صاحبها بالغ مبلغ التربية والهداية ، والا نتصاب للإفادة . كما أن المغانم في الجهاد لا تعد من مقاصد الجهاد الأصلية ، ولا هى دليل على باوغ النهاية ، والله أعلم

فرسس الجزء الاول من الموافقات وشرم

أصفحا

مقلامة الشارح

4

19

﴿ التعريف بكتاب الموافقات ﴾

القديمة ، وبيمان نواحى النقص التى أكلم الشاطبي في الفن سبب عدم تداول الكمتاب عاريقة الشارح في خدمته .

_ بيان وسائل الاجتهادف الشريعة _ بدء الحاجة لتدوين تلك الوسائل باسم (أصول الفقه) _ مقارنة بين كتاب الموافقات وكتب الأصول

خطبةالمؤلف

﴿ وفيها تقسيم الكتاب الى خسة اقسام ﴾ (١) المقدمات (٢) الاحكام (٣) المقاصد (٤) الأدلة (٥) الاجتهاد

القسم الأول المقلمات

﴿ وفيه الات عشرة مقدمة ﴾

٢٠ ﴿ القدمة الأولى ﴾

(أصول الفقه قطعية ، كانت بمعنى الأدلة أو القواعد) ــ وفيها بيان معنى الحنظ فى قوله تعالى (إنا نحن لزلنا الذكر و إنا له لحافظون) ــ نزلنا الذكر و إنا له لحافظون) ــ

٣٤ ﴿ المقدمة الثانية ﴾ « الأدلة المستعملة فى أصول الفقه قطعية » « عقلية كانت أو عادية أو سمعية » أو سمعية » ﴿ المقدمة الثالثة ﴾

خلاف في عمل بل في اعتقاد ﴿ المقدمة الخامسة ﴾

الاشتغال بالمباحث النظرية التى ليس لها ثمرة علية مذموم شرعاً ورأى المؤلف فى القدر المطلوب من علم التفسير والعلوم الكونية ومناقشة الشارح له فى هذا

﴿ القدمة السادسة ﴾

فى بيان هدى الشريعة فى التعليم وأن التعمق فى التعاريف والادلة والبعد بهما عن مدارك الجهورليس من هدى الرسول ولا السلف الصالح

﴿ القدمة السابعة ﴾

العلم ليس مقصوداً لذاته بل العمل به ع حتى العلم بالله تعالى لا فضل فيه بدون العمل به وهو الا يمان و وتأويل أدلة نضل العلم - من العلم وراء العمل ، وأن منه ما يصح قصده وما لا

*(المقدمة الثامنة)*مراتب العلم ثلاث : علم تقليدى ،

« الأدلة السمعية لا تفيد القطع الآحادها » « لتوقفها على مقدمات ٢٠ ظنية . وإنما يحصل » « القطع إذا تكون من مجموعها ما يشبه التواثر المدنوى

ــ وبيان أنه لولا هذا ما حصل

العلم بوجوب القواعد الخس ، وحجية الإجماع والملهر والقياس ـ وحجية الإجماع والملهر والقياس ـ ٢٩ (فصل) وينبني على هذا أن كل أصل لم يشهد له نص معان والكن أخذ ممناه من أدلة الشرع وهو صحيح كالمصالح المرسلة ، والاستحسان كالمصالح المرسلة ، والاستحسان عن هذا الطريق ذهبوا الى أن حجية ١٠ وطعينها الاجماع ظنية . أو تعسفوا في اثبات قطعينها

٤٢ ﴿ المقدمة الرائمة ﴾

كل مسألة لاينبنى عليها فروع فقهية المن فوضعها في أصول الفقه عادية . وكذاك كل مسألة ينبنى عليها فقه ولاكنها من مباحث علم آخر فصل) وكذلك كل مسألة ينبنى المع عليها فقه ولاينبنى على الخلاف فيها

وعلم استدلالي موعلم تعقيق راسخ وهذا هو المطاوب شرعاً وبيان أن النوع الثالث هو الذي إلا لمناد أو غفلة

٧٦ (فصل) وتحقيق هذه المرتبة أنها نور وخشوع باطنى

* (المقدمة الماسعة)*

أقسام العلم ثلاثة : ماهو من صلب العلم ، وما هو من ملح العلم ، وماليس من صابه ولا من ملحه

٧٧ عليك بالقسم الأول وهو ماكان قطعياً . وله خواص ثلاث : العموم ع والثبات. وكونه حاكماً لامحكوماً إ

٧٩ لاتستكثر من التسم الثاني وهو الظنيات التي لاتعارض القاطع ولكن لاتجتمع فيها تلك الخواص

٨٠ أمثلة هذا التسم وفيها ذكري لمن يفني عمره في تتبع القشور

٨٥ إياكوالقسم الثالث . وهوالوهميات التي تعادى العلوم الثابتة ومنه

مذهب الباطنية وأهل السقطة ٨٦ (فصل) وقد يعرض القسم الأول أن يمد من الثاني أو الثالث يبعث على الممل ، و يعصم عن الزلل ؛ (٨٧ بيان من هو أهل النظر في هذا الكتاب

* (المقدمة العاشرة)*

العقل تابع للنةل في الأحكام الشرعية عوالتوفيق بين هذ والقاعدة. وبين العمل بالقياس ، والفرق بين ما بريده وبين مذهب أهل الظاهر ٩٠ بحث طريف في قوله عليه الصلاة والسلام . (لايقضى القاضى وهو غضبان)

* (المقدمة الحادية عشرة)*

المطاوب من المكاف تعامه هو ما دلت عليه الادلة الشرعية التي. ستبين في كتاب الادلة

٩١ ﴿ القدمة الثانية عشرة ﴿ لابد للعلمين معلم ، ولا بد في المعلم. أن يكون متحققاً بالعلم

من ذلك الخطأ في فهم قوله تعالى

(وان يجعـل الله لا ــكافرين على

المؤمنين مبيلا) وقوله تعمالي

(والوالدات يرضمن) وقوله تعالى

(ليس على الذين آمنسوا وعماوا

الصالحات جناح فما طعموا) ومن

ذلك التنطع بأخذ النصوص على

عمومها ولو أُدت الى الحرج والقاء

مكاتبة بين المؤلف وبعض الشيوخ

٩٣ (فصل في بيان عـ للامات العـ الم المتحقق بالعلم . وهي ثلاث :). العمل بما عـلم ، وملازمة الشيوخ ، والتأدب معهم

٩٥ وجه التشليع على ابن حزم

٩٦. (فصل) طريق أخــــذ العـلم إما المشافهة ،أو المطالعة . والأولى أنفع ويلزم في الثانية شيئان: تحرى كتب المتقدمين. والاستعانة بالعلماء في ۱۰۲ ومن ذلك مسألتان جرت فيهما

فهم اصطلاحات العلم.

٩٩ ﴿ المقدمة الثالثة عشرة ﴾ كل معنى لايستقيم مع الأصول الشرعية أو القواعد العقلية لا يعتمد

11 1 Wasti :

109.

احداها في حمكم الانسلاخ عن الأموال اذا كانت تشغل الخاطر في الصلاة. والثانية في حكم الورع بمراعاة الخلاف

المصالح المرسلة.

القسم الثاني كتاب الاحكام

﴿ والاحكام قسمان تكليفية، ووضعية ﴾

القسم الأول الأحكام التكليفة ١٠٩١ ﴿ المسالة الأولى ﴾ المباح ليس مطلوب الفعل ولا وهي خسة انواع: الاباحة، والندب مطاوب الترك. أما كونه ليس مطاوب والكراهة، والوجوب والحرمة وقد نظم المؤلف مسائلها كاما في الترك فلأمور.

سلسلة واحدةوهي ثلاث عشرة مسألة ا ١١٢ فما يعارض ذلك من الأدلة على

-:..

والجواب عنها ۱۳۸ (فصل) في أدلة المسألة

١٤٠ ﴿ المسألة الثالثة ﴾

المباح يعتبر بما هو خادم له ١٤٣ ﴿ المسألة الرابعـــة ﴾

« فى الفرق بين المباح بمعنى المحير فيه ، والمباح » « بمعنى مالا حرج فيه ، وأن الأول له كلى مطلوب ، «والثانى شبيه باتباع الهوى المذموم»

١٤٧ ﴿ المسألة الخامسة ﴾

« المباح باطلاقيه انما يوصف بكونه مباحاً « اذااعتبرفيه حظ المكان فقط »

١٤٩ ﴿ المسألة السادسة ﴾

« الأحكام التكليفية إغاتنعلق بالأفعال المقصودة، أوالمقصود سبها»

١٥١ ﴿ المسألة السابعة ﴾

« تتميم لما تقدم فى المسألة الثانية ، وبيانأن كل مندوب خادم الواجب» المروب فصل) والمكروه خارج

صفحة

طلاب ترك المباح: كذم الدنيا ولذاتها ، وأن حلالها حساب ، وذم العمل الفراغ عن العمل النافع ، وتورع العمل النافع ، وتورع السلف عن بعض المباحات ، ومدح الزهد الح. وتأويل ذلك كله النام وأما كونه ليس مطاوب الفعل و فعه الرد على مذهب الكعمي المحمد الكعمي المدهب المدهب المدهب الكعمي المدهب المدهب

الفعل_وفيه الرد على مذهب الكعبى فى أن المباح واجب

١٢٦ وضع أشكال على مجموع طرفى المسألة أو دفعه بتمهيد للمسألة الثانية

١٣٠ ﴿ المسألة الثانية ﴾

الأفعال تختلف أحكامها بالكلية والجزئية فالمباح بشخصيته لايكون مباحاً بكليته ، بل اما مطلوب الفعل وجوبا أو ندبا و إما مطاوب الترك [١٤٥ تحريما أو كراهة _ وأمثلة ذلك تحريما أو كراهة _ وأمثلة ذلك المندوب بشخصه واجب بنوعه

۱۳۳ (فصل) والمكروه بجزئيته حرام بكليته ا ١٥١ (فصل) والواجب بشخصه فرض بنوعه اى أشد وجوبا

١٣٦ (فصل) في شبه من قال إن الأفعال | لاتختلف أحكامها بالكاسيةوالجزئية ١٥٢

صفحة

للمنوع .وبعض .الواجبات خادمة الم ١٦٤ للمنوع .ولعض الواجبات كادلك

١٥٢ ﴿ المسألة الثامنية ﴾

« تأخير الواجب الموسع عن أول الخ وقته على « لازم فيه ولا عتب » والخ والجواب عما يعارض ذلا من الفروع الفقهية ، ومن طلب المسارعة الى ١٧٦

١٥٦ ﴿ المسألة التاسعة ﴾

« الحقوق الواجبة إما محدودة ، أو الم غير محدودة ـ والاولى تترتب في الدمـة « ولا تسقط بخروج الوقت ، والثانيـة بخلاف ذلك » في الدمـا (فصل) و برجع القسم الأول الى الواجبات العيدية ، والثاني الى

١٦١ ﴿ المسألة العاشرة ﴾

هل هناك مرتبة بين الحلال والحرام خارجةعن الأحكام الخسة . اسمها مرتبة العفو ؟ »

منعجة

المرتبة (فصل) فى التمثيل لهذه المرتبة منها ما هو متفق عليه ، وما هو مختلف فيه

١٦٦ (فصل) فى الأوجه المانعة من عد مرتبة العفو زائدة على الأحكام الحسة

١٦٨ (فصل في ضوا بط هذه المرتبة

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

«طلب الكفاية ليس متوجهاً الى جميع المكافين » « بل لى من فيه أهلية القيام به ومناقشة الشارح للمؤلف في هذا الرأي

۱۷۹ (فصل) في تفصيل هذا النظر ببيان اختلاف الغرائز والأهليات في الناس، ووجوب توزيم الاعمال في المسامين على هذه القاعدة ـ وهو بحث قيم في التربية والاجتماع ـ المال الثانية عشرة *

« المباح اذا عارضته مفسدة طارئة هل » ترفع حكم الأباحة عنه ؟ » _ والجواب بالتفصيل بين المباح الضرورى والحاجي وغيرهما « في الفرق بين الواقع والمتوقع من ﴿ المسالة الثالثة عشرة ﴾ 116 مواقع المباح، القسم الثاني الاحكام الوضعية YAY « وهي خسة أنواع أيضاً »

وضع أسباما » ١٩٥ ﴿ المسألة الخامسة ﴾

«المكلف أن يترك النظر للمسبيات وله أن يلتفت البها » _ أما الاول فيدل عليه

المكلف وماهو خارج عنه » وأمثلة م ١٩٨ (فصل) وإماأن للمكلف القصد

إلى المسبب ...

﴿ المسألة السادسة ﴾

في مراتب الدخول في الأسباب: أما قصد المسببات بالأسباب فله ثلاث مراتب ...

(فصل ورك الالتفات الاسباب Y + Y له ثلاث مراتب أيضا.

٧٠٥ ﴿ المسألة السامة ﴾ لاتطلب من المكلف ترك الاسباب

﴿ النوع الأول السبب وفيه أربع عشرة مسألة_

> ﴿ المسألة الاولى ﴾ 144

« في تقسيم السبب والشرط والمانع إلى ما هو داخل » « في مقدور

١٨٩ ﴿ المسألة الثانية ﴾ « مشروعية الاسباب لا تستازم مشروعية» «السبات» ١٩٢ ﴿ المسألة الثالثة ﴾ « لا يازم عند مباشرة الاسباب،

قصد المسيمات »

١٩٤ ﴿ المسالة الرابعة ﴾

« السبيات مقصودة للشارع من

التوكل بالتفضيل _

٢١١ ﴿ المسئلة الثامنة ﴾

. عن فعله ولو لم يقصده

٢١٤ ﴿ المسألة التاسمة ﴾

وحده وصرف النظر عن السبب (فنها) أن المكلف اذا قصد رفع المسبب بعد استكال السبب كان قصده لغواً وهذا بحث في حكم رفض العبادات ، و تفرقه دقيقة بين أخذ مله العبادات ، و تفرقه دقيقة بين أخذ السبب عل أنه ليس إسبب ، وبين أخذه على أنه سبب لاينتج .

> ٢١٩ فصل (ومنها) أن صرف النظر عن المسبب أقرب إلى الاخلاص والتوكل ... الخ

بالسبب

٢٢٢ فصل (ومنها) أنهمريح للنفس مفرح للقلب من تعب الدنيا

المباحة _ وفيها تعقيق نفيس لمسألة المعلم فصل (ومنها) أن كثرة مراعاة المسبب تفتح عمل الشيطان ، وأن التوسط في ذلك أسلم ٢٢٦ فصل (ومنها) أن تارك النظر يثاب المكلف أو يؤاخذ بماتسبب ٢٢٧ ﴿ المسألة العاشرة ﴾ للمسبب أعلى درجة

في الأمور التي تنبني على النظر المسببات

فالامورالق تلبني على اعتبارالسبب (٢٢٨ - (فنها) بمث داعية المكلف إلى الإقدام على الحسنة والانصراف عن السيئة.

وهنا كليات للغز إلى في آثار الحسنة والسيئة .

رد في الشريعة ·

وفيه نصر مذهب أبي هاشم في أن الخروج من الأرض المغصو بة فيه طاعة ومعصية.

وتطبيق فروع أخرى مهمة.

٢٢١ فصل (ومنها) أنه ادعى المعناية ٢٣٢ _ فصل ومنها)أن المسببات علامة على صحة الأسباب أو فسادها وفيه تطبيقات

المم ٢٣٣ فصل (ومنها) أن النظر إلى

المسببات العامة أدعى للرجاء أو الخوف

فصل في الجواب عن تعارض 448 هاتين المسألتين، وبيان الضابط الذى برجم العمل باحد النظرين تارة ، وبالآخر تارة أخرى

فصل وقد يتعارض هذان الاصلان على المجتهد

﴿ المسانة الحادية عشرة ﴾ الاسباب المشروعةلا تؤدى بذاتها الى مفسدة والاسباب الممنوعة لا تؤدى بذاتها إلى مصلحة وأمثلة ذاك ٢٤١ (فصل)في حلمسائل تطبيقا على هذا الأصل

من جهة التسبب اختلف الحكم فيحتاج الى ترجيح المجتهد

٢٤٣ (فصل) المرادبالمصالح والمفاسد ما كانت كذلك في نظر الشرع : لا ماكان ملائما أو منافراً للطبع

٧٤٣ ﴿ المسالة الثانية عشرة ﴾ المسببات من حيث العلم بقصد الشارع لما بالانسان ثلاثة أقسام: مايعلم ان

السبب شرع لاجلها ، وما يعلم أن. السبب لم يشرع لاجلها ، ومايشتبه فيه ، وهنا اشكالات على القديم الثاني. بمسائل من النكاح والعالاق والعنق والجواب عنها اجمالا:

٧٥٠ ﴿ المسالة الثالثة عشرة ﴾ اذا تخلفت حكمة السبب لعدم قبول. المحل لها ارتفعت مشروعيته : واذا تخلفت لامر خارجي فيهل تؤثرفي مشروعيته ؟

محل اجتهاد ، وفيه أدلة من الطرفين. وفيها الجواب التفصيلي عن بعض المسائل المذكورة في المسالة الثالثة

٢٤٢ (فصل) اذا نظر الى هذا المسائل (٢٥٥ (فصل) في الجواب عن باقي. المسائل المذكورة

٢٥٧ (فصل) في حكم القسم الثالث. من قيام المسالة الثانية عشرة ، وهو المشتبه فيه

٢٥٨ ﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾ « اذا قصد المكلف لامل السبب. الممنوع مايتبعه » « من المصلحة عومل بنقيض قصـ ٥٠ بخلاف.

« ما اذا قصد السبب نفسه » ٢٦٢ (النوع الثاني الشروط) _ وفيه تمانى مسائل _

٢٦٢٠ ﴿ المسألة الأولى ﴾

« في تحقيم معمني الشرط عملي | اصطلاح هذا الكتاب »_ومقارنة الشارح له بالاصطلاح المشهور

﴿ السالة الثانية ﴾

« فى تمريف السبب والعلة والمانع ٢٧٤ على اصطلاح هذا الكتاب» كذلك

٢٦٦٠ ﴿ المسألة الثالثة ﴾

«الشروط ثلاثة أقسام: عقليـة وعادية وشرعية » « والقصود الشرعية »

٧٦٧ ﴿ المسألة الرابعة ﴾

« الشرط صفة للمشروط ومكل له ، لاجزء منه » _ و دفع إشكال ٢٧٥ ﴿ النوع الثالث الموانع ﴾ ببعض الشروط التي هي عمدة في

_ التكليف ، كالعقل والإيمان ﴿ المسألة الخامسة ﴾ Y7X

« لايكني السبب في وقوع المسبب بل لابه من حصول الشرط: وتأيل ما يخالف ذلك من الفروع .

٧٧٣ ﴿ المسألة السادسة ﴾

« الخطاب بالشروط إما وضمي أو تكايني »

﴿ المسألة السابعة ﴾

«لايجوز النحيل لاسقاط حـكم السبب بفعل شرط » « أو تركه » ۲۸۰ (فصل) هل تمضى هـنه الحيالة و يبطل بها السبب ? _ تفصيل ، وتردد .

> ﴿ السألة الثامنة ﴾ 714

« الشرط إما ملائم لقصود الشارع، أو مناف ، أولا ولا » _ وفيه ثلاث مسائل ــ

الر المسألة الأولى ﴾ 440

« المانع أربعة أقسام »

﴿ المسألة الثانية ﴾

ه لا يطاب من المكلف تحصيل (١٩٩ (فصل) في حكم الأفعال العادية المانع ولا دفعه من حيث هو مانع »

المسألة الثالثة

« لايجوز التحيل لاسقاط حكم السبب بفعل المانع » ٢٩١ النوع الزابع في الصحة والبطلان _ وفيه ثالاث مسائل ـ

> ﴿ المرألة الأولى ﴾ 491

« في معنى الصحة في العبادات والعادات ، وان لها إطلاقين »

> ﴿ المسألة النانية ﴾ 494

« في معنى البطلان في العبادات ٢٠٠٧ ﴿ المسألة الثانية ﴾ والعادات ،وإن له إطلاقين أيضا _ وهل كل مخالفة الأمر مبطلة العمل 3 ...

﴿ المسألة الثالثة ﴾ 497

في مدخل النية في صحة العادات وبطالنها بالمعنى الثاني وتقسيم الافعال المادية من حيث النيـة الى اربهـة

إذا كانت نيرة ألتعبد فيها مشوبة بقصد حظ النفس

٠٠٠ النوع الخامس فى العزائم والرخص وفيه أحدى عشرة مسألة

(المسألة الاولى)

فى تعريف العزيمة والرخصة وفيه مزيد تحيق وتبسط

٣٠٣ (فعمل) في معنى ثان للرخصة

٣٠٤ (فصل) في معنى ثالث لارخصة

٣٠٥ (فصل) في معنى رابع للرخصة

٣٠٧ (فصل) في بيان ماهو عام وماهو خاص من تلك الاطالافات الأربعة

حكم الرخصة الاباحة من حيث هي رخصة ،وكيف مجتمع الأمر والإباحة في بعض الرخص

في تقسيم المشقة الى حقيقية توهمية، وأن الأولى هي محل الرخصة الواحد يعتبر في شيخص دون (٣٣٨ (فصل) وينبني على ترجيح العزيمة فوائد ٣٣٩ (فصل) في معارضة الوجوه السابقة الدالة على ترجيح العزيمة ٣١٥ (فصل) وينبني على هذا النظر أن الرخصة قد تكون أولى أو يستويان الرخصة على أصلها من الاباحة ، ٣٤٦ (فصل افي المخلص من هذا التمارض من طلب التخانيف من غير وجهه المشروع انعكس قصدء ١٠٥٠ ﴿ المسألة الماشرة ﴾ ٣٥٣ ﴿ السألة الحادية عشر ﴾

١٤٤ ﴿ المسألة الثالثة ﴾ أسباب الرخص إضافية . فالعذر شخص ٣١٨ ﴿ المسألة الرابعة ﴾ إباحه الرخصة معناها دفع الحرج لا التخيير ٣٢٠ ﴿ المسألة الخامسة ﴾ إلا اذا طلبها الشارع نصا أو عجز | ٣٤٦ ﴿ المسألة النَّامنة ﴾ المكلف عن العزيمة ٣٢٢ ﴿ المسالَّة السادسة ﴾ في بيان أن الاخذ بالمزيمة أرجح ٢٥٠ ﴿ المسالة التاسمة ﴾ من الأخذ بالرخصة لوجوه ستة ٣٣٣ ﴿ المسألة السابعة ﴾

| المال | de la companya de la | DATE | 7965m |
|--|--|----------|-------|
| 14 FE 1074 | | | |
| # 13 11 13 13 13 13 13 14 15 15 15 15 15 15 15 15 15 15 15 15 15 | 2009 | A) | |
| · | 16.5 | | |
| - | | • | , |
| | | , | , |
| | | 14,14,14 | , |